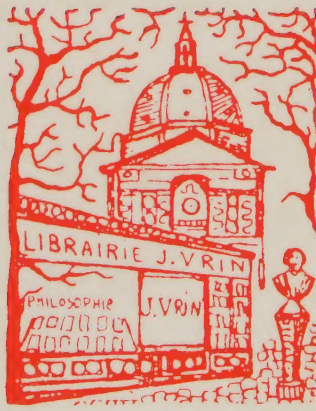
Jean SALEM

# TEL UN DIEU PARMI LES HOMMES

## L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE



N'APPARTIENT PLUS
À LA BIBLIOTHÈQUE
MUNICIPALE DE GATINEAU

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/telundieuparmile0000sale

2-7742

30361
CMD-1

4267-B3E.46 ①

# TEL UN DIEU PARMI LES HOMMES

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
Fondateur : Henri GOUHIER Directeur : Jean-François COURTINE

# TEL UN DIEU PARMI LES HOMMES

—

# L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE

par

**Jean SALEM**

1079324

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

1989

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1989

*Printed in France*

ISBN 2-7116-1002-0

## AVERTISSEMENT

*L'ouvrage qu'on va lire ci-après constituait initialement le premier volume d'une thèse de doctorat intitulée* "L'Éthique épicurienne d'après Épicure et Lucrèce" : *nous nous efforcions d'y exposer les principes généraux de la sagesse professée au Jardin avant que d'étudier, en un second moment, les passages du* De rerum natura *qui ont trait spécialement à l'éthique.*

*Qu'il nous soit donc permis de prendre dès à présent rendez-vous avec le lecteur en lui annonçant la prochaine parution, chez le même éditeur, d'un* Lucrèce et l'éthique *qui fera pendant au présent volume [publication prévue pour le 4e trimestre 1990]. Puisse cette précaution dilatoire nous faire obtenir sa patiente bienveillance ; puisse-t-elle aussi lui faire admettre que si certains points de doctrine (la question du* clinamen, *notamment, dont Épicure ne souffle mot) ou d'érudition (bibliographie systématique) ont été ici délibérément relégués au second plan, c'est qu'ils doivent faire l'objet de discussions et d'études détaillées dans le volume qui sera consacrée à Lucrèce.*

*Il va de soi que ce travail, ainsi que celui qui vient d'être annoncé, n'aurait jamais pu voir le jour sans les lumières de notre directeur de recherche, M. le Professeur Olivier Bloch, dont les savants travaux ont orienté nos lectures, qui a maintes fois prévenu nos erreurs et qui a constamment soutenu nos efforts de ses encouragements amicaux. Nous devons témoigner aussi de notre cordiale gratitude envers MM. les Professeurs Jacques Brunschwig, Marcel Conche, Jean Deprun et Robert Misrahi pour l'affabilité, la science et la sagacité critique qu'ils ont déployées, sans compter, durant l'élaboration de ces pages. Grâces soient enfin rendues à nos amis Marie-Antoinette et Philippe de Corsi, qui ont mis à notre disposition leur merveilleux* palazzu *de Pero-Casevecchie : leurs divines et constantes attentions nous ont permis d'imiter en quelque façon ce Feu dont Héraclite assure qu'il travaille en se reposant.*

*Paris, le 30 août 1989,*
*Jean Salem*

## PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| *Hér.* | *Lettre à Hérodote* |
| *Pyth.* | *Lettre à Pythoclès* |
| *Mén.* | *Lettre à Ménécée* |
| *MF* | *Maximes fondamentales* |
| *SV* | *Sentences Vaticanes* |
| D. L. | DIOGÈNE LAËRCE, *Vies...* |
| Us. | USENER, *Epicurea* |
| LUCR., *DRN* | LUCRÈCE, *De la nature* |
| CIC., *De fin.* | CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux* |
| CIC., *Tusc.* | CICÉRON, *Tusculanes* |
| CIC., *De nat. deor.* | CICÉRON, *De la nature des dieux* |
| PLUTARQUE, *Adv. Colot.* | PLUTARQUE, *Contre l'épicurien Colotès* |
| PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.* | PLUTARQUE, *Que l'on ne saurait vivre joyeusement selon la doctrine d'Épicure* |
| PORPHYRE, *Ad Marc.* | PORPHYRE, *Lettre à Marcella* |
| SÉNÈQUE, *Ep.* | SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* |

# INTRODUCTION

## 1. PHILOSOPHIE ET MÉDECINE

### *1. Épicure sauveur, Épicure médecin*

*Deus ille fuit,* celui-là fut un dieu, oui un dieu, glorieux Memmius, qui nous a indiqué le chemin du bonheur[1] : cette louange hyperbolique, cette apothéose bien connue du Maître qui clôt la série des éloges que lui décerne son plus grand disciple romain[2] semble largement étayer l'accusation d'idolâtrie qu'on a régulièrement lancée contre l'école d'Épicure. « Le maître, ils l'adorent comme un dieu *(agunt eumque venerantur ut deum),* daube Cicéron, car, disent-ils, ils sont affranchis grâce à lui de tyrans insupportables : un effroi *(terror)* qui s'étend à l'éternité, une peur *(metus)* qui occupe les jours et les nuits »[3]. La dévotion du disciple et l'ironie de l'orateur semblant abonder dans le même sens, tout concourt finalement à conférer une forte apparence de religiosité à la tradition issue du Jardin et à faire passer pour une sotériologie ce qui fut d'abord une médecine de l'âme.

De fait, à Rome, nombre de ses sectateurs vénèreront Épicure comme un véritable fondateur de religion[4]. D'aucuns arboraient son image à leur annulaire ou exposaient dans leurs demeures des portraits le représentant ; les plus aisés révéraient son souvenir grâce à des effigies de marbre. Quant au Sauveur lui-même, il avait convié par testament l'assemblée des philosophes de sa secte (τὴς σύνοδος τῶν συμφιλοσοφούντον ἡμῖν) à honorer et fêter sa mémoire ainsi que celle de son compagnon Métrodore le vingtième jour de chaque mois[5].

Par certains aspects – ainsi qu'on l'a souvent fait remarquer – la doctrine elle-même se présente à nous comme une manière de religion

1. Lucr., *DRN,* V, 8. — Cf. également : Cicéron, *De nat. deor.,* I, xvi, 43.
2. On trouve de tels éloges d'Épicure au début des chants I, III, V et VI du poème de Lucrèce.
3. Cicéron, *Tusc.,* I, xxi, 48 (trad. J. Humbert ; Paris, Les Belles Lettres, rééd. : 1970).
4. Cf. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy,* Westport (Connecticut), Greenwood press, 1973 (1re éd. : 1954), p. 3.
5. D. L., X, 18 [= Us. 217].

révélée[1]. Connaissant des succès comparables, sous nombre de rapports, à ceux du christianisme, soutenue par ses zélateurs avec un dogmatisme d'une rare rigidité, l'éthique épicurienne a pu être comparée à un *évangile* par l'un de ses meilleurs interprètes[2] : « agis toujours comme si Épicure te voyait », disait même une maxime constamment répétée dans l'école[3].

Nous voudrions cependant donner à entendre, au commencement de cette étude, que c'est la figure d'Épicure-médecin qui doit, à nos yeux, précéder, fonder et, partant, relativiser cette allure de sauveur suprême que le fondateur du Jardin doit sans aucun doute, pour partie, aux sublimes exagérations de la poésie lucrétienne ainsi qu'aux excès de la dévotion populaire. Si jamais Épicure fut un dieu, c'est d'un dieu *médecin,* tout du moins, qu'il s'agit[4]. C'est en ce sens, nous semble-t-il, que l'on peut généraliser la formule que M. Jacques Brunschwig employait dans le bel article qu'il a consacré à Lucrèce : le « lien médical » que le poète instaure avec son lecteur, « il l'entretient d'abord, inversé, avec Épicure » ; partant, « le culte qu'il lui voue ressemble fort à celui du malade envers le médecin qui l'a guéri »[5].

## *2. Caractère traditionnel de la comparaison entre philosophie et médecine*

La comparaison de la philosophie avec la médecine et l'assimilation du non-sage à un homme malade furent d'une extrême fréquence dans le monde antique. La philosophie, répètent à l'envi les Anciens, a pour fonction de guérir l'homme : le philosophe est médecin. Lorsque Plutarque met en scène Épicure discutant au sujet de l'heure idéale de l'acte sexuel et suggérant qu'on ne s'y livre point si la digestion doit en être gênée, il illustre bien – par-delà les querelles d'écoles – la figure du sage telle que se la représentaient les Anciens : guide spirituel, mais

1. Cf. par ex. : KENNEY (E. J.), *Lucretius,* Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 5.

2. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 523 : « Le système moral d'Épicure, écrivait Bailey, est l'œuvre d'un prédicateur *(preacher)* disposant d'un évangile *(gospel)* qu'il proclame » (cf. également : *ibid.*, p. 533).

3. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* (qui seront désignées désormais par l'abréviation : *Ep.*), 25, 5 [= Us. 211] : *sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus.*

4. C'est là ce que fit valoir J. PIGEAUD, dans un article intitulé : "Quel dieu est Épicure ?", *Revue des Études latines,* L, 1973, p. 139-162.

5. BRUNSCHWIG (J.), Article "Lucrèce" ; *in : Dictionnaire des Philosophes,* publ. sous la dir. de D. Huisman, Paris, P.U.F., 1984.

tout aussi bien hygiéniste, physiologiste, voire expert en diététique à ses heures[1].

En Grèce, la tragédie a fait un abondant usage de l'image qu'on vient d'indiquer[2]. Mais c'est surtout avec Démocrite et Platon que l'utilisation de l'analogie des maladies de l'âme et du corps est devenue systématique[3]. Ainsi, tandis que la médecine soigne les maladies du corps, la sagesse, selon Démocrite, libère-t-elle l'âme de ses passions[4]. Chez Platon, le *Gorgias* fait du châtiment une thérapeutique réservée aux âmes malades d'injustice et d'intempérance[5]; et le *Sophiste* donne deux maladies de l'âme : la méchanceté et l'ignorance[6]. Quant au texte fondamental du *Timée,* Platon y définit la maladie de l'âme comme *démence* (ἄνοια), puis subdivise celle-ci en deux espèces : la manie (μανία), d'une part, et l'ignorance (ἀμαθία) d'autre part[7].

Aristote ne manqua pas de comparer, lui non plus, sinon la passion à la maladie, du moins le passionné à l'homme malade. Moins soucieux d'étudier les entités nosologiques que l'altération de l'esprit du patient, il souligna que la maladie de l'âme – quoiqu'on la contracte toujours « de plein gré » (ἑκὼν νοσεῖ), par une conduite incontinente – n'est point curable à volonté, dès qu'une fois elle s'est installée : tout de même qu'une pierre qu'on aurait soi-même lancée et que l'on ne peut plus désormais rattraper[8]. Et l'on sait que l'étude de Wehrli intitulée *Éthique et médecine* avait pour principal objet de dessiner les linéaments d'une préhistoire de la doctrine aristotélicienne de la *médiété,* en s'appuyant précisément sur les sources médicales congruentes[9].

1. Plutarque, *Quaestiones convivales,* 653 f-654 b [= Us. 61].

2. Il n'est que de se reporter à l'*Index* des 3 volumes de *Paideia,* l'ouvrage de W. Jaeger (trad. angl. : New York, 1939-1944) et de constater la richesse des entrées : **νόσος** et **φάρμακος**.

3. Cf. Pigeaud (J.), *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 17.

4. Diels (H.) et Kranz (W.), *Fragmente der Vorsokratiker,* II, B 31 : ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται. — Il est vrai que ce fragment, transmis par Clément (*Paed.,* 1, 6), est considéré par Diels (*Vors.,* II, p. 152) comme douteux.

5. Platon, *Gorgias,* 477 e sq.; cf. également : 478 b-c.

6. Platon, *Sophiste,* 228 d-e sq.

7. Platon, *Timée,* 86 b.

8. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque,* III, 7, 1114 a 13 sq. (trad. Tricot; Paris, Vrin, 1967, p. 142-143).

9. Wehrli (F.), "Ethik und Medizin", *Museum Helveticum,* VIII, 1951, 36-62.

Cyniques et Stoïciens useront et abuseront à leur tour de semblables métaphores médicales. Antisthène, et Diogène après lui, ont coutume de comparer les hommes de mauvaise vie, voire même ceux qui font profession d'être leurs disciples[1], à des malades dont ils sont les médecins. Chrysippe le Stoïcien déclarait que « l'âme des non-sages (φαύλοι) est tout à fait semblable aux corps prêts à tomber dans des fièvres ou diarrhées, ou n'importe quelle autre maladie, sous l'action de quelque petite cause qui survient »[2].

Et Cicéron, bien sûr, qui parle par ailleurs avec le plus parfait dédain de la *pharmacopée* épicurienne[3], ne répugne pas à utiliser constamment des comparaisons puisées cependant au même fonds. Dans ses *Tusculanes,* notamment – dont il confesse lui-même qu'elles font plus largement état que ses autres ouvrages des arguments des Stoïciens[4] – il rapproche à d'innombrables reprises passions de l'âme et maladies du corps : ainsi assimile-t-il le malaise moral *(aegritudo)* à l'analogue dans l'âme d'une maladie du corps *(aegrotatio)*[5], et prend-il le soin de rappeler que le mot grec παθός, qui désigne traditionnellement les passions, signifie tout aussi bien "maladie", ou "affection pathologique" *(morbus)*[6]. Les passions *(perturbationes),* explique-t-il, sont des maladies infectieuses *(pestiferae)*; il ne craint point de comparer à des ulcères *(tumores)* leurs prodromes[7]. La philosophie est, par conséquent, une « médecine de l'âme » *(animi medicina)*[8]; elle en est même le sédatif, – pour traduire à la lettre une formule cicéronienne[9].

Sénèque enfin, un peu plus d'un siècle plus tard, n'aura de cesse de rappeler que c'est affaire à la philosophie, et à elle seule, de guérir l'âme humaine[10]. Il prend le soin de distinguer parmi les sages ceux qui, tels les énergiques praticiens formés à l'enseignement du Portique, « prennent la voie virile, avec le souci non de la faire paraître agréable

1. D. L., VI, 4 et 6.

2. Cet avis de Chrysippe, ainsi que le commentaire que Posidonius en a fait, nous est transmis par Galien V K 432 sq.; cf. EDELSTEIN, frag. 163, p. 14 sq. et *S. V. F.*, III. 104, 8; 120, 33.

3. Cf. CICÉRON, *De fin.*, II, VII, 21 : « comme d'une boîte à onguents » *(tamquam de narthecio),* les épicuriens extraient « leur fameuse médecine contre la douleur » *(doloris medicamenta illa).*

4. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXVII, 76.

5. *Ibid.*, III, X, 23.

6. *Ibid.*, III, X, 23; cf. également : III, IV, 7.

7. *Ibid.*, IV, XVII, 42 et IV, XXIX, 63.

8. *Ibid.*, III, III, 6.

9. *Ibid.*, IV, XXIX, 62 : *Continet autem omnem sedationem animi humana in conspectu posita natura.*

10. SÉNÈQUE, *Ep.*, 90, 1-2. — Cf. également : *Ep.*, 53, 6-7; 64, 8; etc.

aux débutants mais de les libérer le plus tôt possible» et ceux qui, comme les zélateurs d'Épicure, donnent aux malades des «remèdes agréables et doux», – quitte à compromettre la rapidité et l'efficacité du traitement[1].

***

Or, la constance de l'emploi de comparaisons du même genre dans les écrits épicuriens se trouve être attestée par de nombreux fragments provenant des œuvres de plusieurs porte-parole du Jardin. Polystrate, qui fut le deuxième successeur d'Épicure à la tête de l'école, illustrait la relativité des concepts éthiques à l'aide d'une comparaison avec le régime : «car [...] la même chose est saine et nourrissante pour les uns, alors qu'elle a un effet contraire pour les autres»[2]. Hermarque, qui, pour sa part, fut scholarque aussitôt après la mort d'Épicure (– 270), se sert aussi d'une comparaison avec ce qui est profitable pour la santé du corps lorsqu'il veut expliquer que le droit, et plus généralement l'*utile*, peut être différent selon les conditions de vie spécifiques des communautés ou des individus[3]. Tel sarcasme adressé à l'épicurien Colotès atteste, enfin, de la constance et de l'importance des préoccupations thérapeutiques chez les successeurs immédiats d'Épicure : «tout ulcéré, Colotès prétend guérir les autres», écrivait en effet Plutarque, en se gaussant de ce qu'une école d'immoralité ait prétendu légiférer en matière de *santé* morale[4].

C'est tout spécialement à l'ancien atomisme – selon l'opinion d'Atanassiévitch – qu'Épicure lui-même aurait emprunté cette idée selon laquelle la philosophie libère et guérit l'âme, comme la médecine guérit le corps. Notre philosophe aurait *d'abord* été attiré par la morale de Démocrite, et c'est seulement par la suite qu'il aurait, de

1. Sénèque, *De Constantia sapientis*, I, 1 : les Stoïques *virilem ingressi viam, non ut amoena ineuntibus videatur curae habent, sed ut quam primum nos eripiat*, tandis que les Épicuriens *molliter agunt et blande*.

2. Polystrate, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, col. 15 b 9 sq. Wilke : οὔτε γὰρ ὑγιεινὰ ταὐτὰ πᾶσιν ὑπάρχει οὔτε θρεπτικὰ ἢ φθαρτικὰ οὔτε τὰ τούτοις ἐναντία, ἀλλὰ ταὐτὰ τοὺς μὲν ὑγιάζει καὶ τρέφει, τοὺς δέ [τι τῶν ἐ]ναντίων διατίθησιν...

3. Cf. Porphyre, *De abstinentia*, I, 12 (trad. J. Bouffartigue ; Paris, Les Belles Lettres, t. I, p. 51) : ὥστε τοὺς λέγοντας ὅτι πᾶν τὸ καλὸν καὶ δίκαιον κατὰ τὰς ἰδίας ὑπολήψεις ἐστὶ περὶ τῶν νενομοθετημένων ἡλιδάτου τινὸς γέμειν εὐηθείας. Οὐ γάρ ἐστιν οὕτως ἔχον τοῦτο, ἀλλ' ὅνπερ τρόπον ἢ ἐπὶ τῶν λοιπῶν συμφερόντων, οἷον ὑγιεινῶν τε καὶ ἑτέρων μυρίων εἰδῶν <...> ἀλλὰ διαμαρτάνουσιν ἐν πολλοῖς τῶν τε κοινῶν ὁμοίως καὶ τῶν ἰδίων. Καὶ γὰρ τὰ παραπλησίως ἐφαρμόττοντα νομοθετήματα πᾶσιν οὐ καθορῶσί τινες...

4. Plutarque, *Adv. Colot.*, 1110 e : ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἕλκεσιν βρύων.

même, accepté son atomisme[1]. Il est de fait, en tous les cas, qu'une parole attribuée à Épicure par Porphyre s'accorde presque parfaitement à certain propos de l'Abdéritain : « de même, en effet, que la médecine est sans utilité si elle ne guérit pas les maladies corporelles, déclarait le philosophe du Jardin, de même la philosophie l'est aussi quand elle ne bannit pas la passion de l'âme »[2]. Et c'est encore l'analogie de la philosophie et de la médecine qu'il invoquait pour enseigner que la vertu n'est nullement une fin en soi : il faut « choisir les vertus, disait-il, à cause du plaisir et non pour elles-mêmes, comme la médecine à cause de la santé »[3].

De Witt a naguère soutenu que le « zèle missionnaire » qui a animé Épicure, puis les plus fervents d'entre ses disciples, avait une origine hippocratique[4]. Certes, il est peu probable que celui-ci ait jamais pris directement connaissance des volumes du *Corpus*[5]. F. Longo Auricchio et A. Tepedino Guerra ont toutefois récemment rappelé, non sans lui accorder grand crédit, une hypothèse jadis formulée par Bensel selon laquelle Nausiphane, qui fut le maître d'Épicure, pourrait bien être aussi l'auteur d'au moins deux des traités contenus dans la *Collection hippocratique :* le *De decenti habitu* et les *Praecepta*[6]. — Ainsi, cette cathartique de la jouissance que nous propose l'épicurisme ne se donne-t-elle point d'autre tâche que de restaurer la nature en nous, tout comme on s'efforce de faire recouvrer la santé à ceux dont quelque pestilence est venue bouleverser le tempérament.

1. Atanassiévitch (X.), *L'Atomisme d'Épicure,* Paris, P.U.F., s. d., p. 13-14.

2. *ap.* Porphyre, *Ad Marcellam,* 31 (trad. É. Des Places ; Paris, Les Belles Lettres, t. I, p. 124) [= Us. 221] : [κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται·] ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος <εἰ> μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. — Cf. ci-dessus, p. 11, note 4, le frag. de Démocrite auquel on fait ici allusion).

3. D. L., X, 138 [= Us. 504] (trad. Conche ; *in : Épic. Lettres et maximes,* Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, p. 75-76). — Cf. Cicéron, *De fin.,* I, xiii, 42 : pas plus que la santé, déclare l'épicurien Torquatus, la sagesse ne serait recherchée « si elle ne produisait pas de résultats » *(si nihil efficeret), i.e.* si elle était autre chose qu'« une sorte d'ouvrière accomplie dans l'art de poursuivre et d'acquérir le plaisir » *(tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis).* — Cf. enfin, la *Sentence Vaticane 27* d'Épicure.

4. De Witt (N.W.), *Epicurus and his philosophy,* op. cit., p. 28.

5. Lesquels paraissent avoir été composés entre 450 et 350 av. J.-C.

6. Cf. Bensel (J.-F.), "Hippocratis qui fertur *De Medico* libellus ad codicum fidem recensitus", *Philologus,* LXXVIII, 1923, 88-130 ; ainsi que : Longo Auricchio (F.) et Tepedino Guerra (A.), "Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane", *Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 467-477.

Quant à Lucrèce, enfin, sa très célèbre description de la peste d'Athènes constitue la plus ostensible des preuves touchant l'intérêt soutenu qu'il dut apporter à l'étude des disciplines médicales. Les vers VI, 1183-1196 de son poème *De la nature,* qui constituent comme un tableau clinique de l'agonie, renferment assurément quelques notations empruntées à des traités hippocratiques; et les quelques vers qu'il a consacrés au mal qu'on appelait *sacré* ont frappé par leur précision nombre de lecteurs érudits[1]. C'est à la manière d'un médecin de famille qu'il disserte sur l'importance du régime dans la production d'un sperme sain et qu'il donne son jugement sur la position qui convient le mieux à la fécondation des femmes[2].

On pourrait dire, d'une façon générale, que c'est tout le projet lucrétien – et, partant, l'éthique d'Épicure lui-même – qui semble s'inspirer du discours des médecins : l'insatisfaction et la crainte de la mort sont, selon le poète latin, un mal dont seule la philosophie est à même de prescrire le remède[3]; l'ulcère (IV, 1068 : *ulcus)* qui ronge l'amoureux correspond métaphoriquement à ceux dont Lucrèce déclare à la fin du chant VI qu'ils ravageaient les victimes de la peste[4]; et la soif dévorante dont étaient alors accablés les mourants[5] nous rappelle inévitablement qu'Épicure avait déjà dénoncé comme une intarissable pépie la très pénible anadipsie qu'induit chez l'insensé le désir d'avoir toujours plus[6].

## *3. L'épicurisme comme psychiatrie*

### La méditation comme assimilation

Dans son livre *Seelenführung, Methodik der Exerzitien der Antike (Direction d'âmes, la méthode des exercices spirituels dans*

1. La description de la crise épileptique se trouve aux vers 487-505 du chant III. — Sur les points de contact entre le poème de Lucrèce et la tradition issue d'Hippocrate, cf. SEGAL (Ch. P.), "Lucretius, epilepsy and the Hippocratic *On breaths*", *Classical Philology,* LXV, 1970, 180-182; ainsi que : GOTTSCHALK (H. B.), "Lucretius on the 'Water of the sun'", *Philologus,* CX, 1966, 311-315, et PHILLIPS (J. H.), "Lucretius and the (Hippocratic) *On breaths.* Addenda", *in : Textes médicaux latins,* articles réunis par G. SABBAH, Mém. du Centre Jean Palerne V Saint-Etienne Univ., 1984, p. 83-85.

2. Cf. LUCR., *DRN,* IV, 1263-1267, ainsi que : GOAR (R. J.), "On the End of Lucretius' Fourth Book", *Classical Bulletin,* XLVII, 1971, 75-77.

3. LUCR., *DRN,* III, 1070 : « malade, on ne saisit pas la cause de son mal » *(propterea morbi quia causam non tenet aeger).* — Cf. également : *ibid.,* III, 1055-1056.

4. *Ibid.,* VI, 1148; VI, 1166; VI, 1200 et VI, 1271.

5. *Ibid.,* VI, 1176 : *insedabiliter sitis arida.*

6. *ap.* PORPHYRE, *Ad Marc.,* 27 [= Us. 471].

*l'Antiquité)*, Paul Rabbow déclarait que méditer c'est *s'assimiler* un contenu de telle façon qu'il entre dans les processus organiques et inconscients de l'esprit, qu'il pénètre dans les replis les plus profonds et les plus cachés de notre âme et ne soit plus alors un objet sur lequel on réfléchit mais une partie intégrante de nous-même[1]. Durant l'Antiquité classique comme à l'époque chrétienne, rappelait pareillement P. H. Schrijvers, on n'a pas manqué de trouver dans les processus physiologiques matière à métaphore concernant la *méditation*[2]. Épictète et Plutarque la désignent par les verbes φαγεῖν (manger), πέττειν (digérer), Sénèque par *concoquere, mordere*[3].

La lettre d'Épicure à Pythoclès nous apprend que le disciple a « constamment en main » les écrits que le maître a consacrés aux phénomènes célestes[4]. Or le mot employé est le verbe βαστάζειν, qui est tout à fait comparable à l'expression d'Épictète : ταῦτα ἔχων ἀεὶ ἐν χερσὶ καὶ τρίβων[5]. En outre, le disciple est invité maintes fois à apprendre *par cœur*, à s'imprégner assidument des grands principes de la doctrine[6], et en particulier des éléments de l'éthique qui sont les *ingrédients* de la sagesse, et pour ainsi dire les « atomes du bien-vivre » (c'est ce que signifie à la lettre l'expression : στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν, employée au début de la *Lettre à Ménécée)*[7].

Des néophytes, Épicure dit qu'ils ont « goûté récemment à la véritable physique »[8]. Aux élèves les plus chevronnés, il ne conseille pas seulement de s'imprégner de son enseignement, mais il rédige pour leur gouverne des résumés de son système, des *digestes* (et c'est ainsi que se présentent explicitement les trois lettres que Diogène Laërce nous a conservées)[9], afin qu'ils soient à même de « garder en mémoire le schéma, réduit aux éléments, du système entier »[10].

1. Rabbow (P.), *Seelenführung...*, München, Kösel-Verlag, 1954, p. 23-24 et 325-326.

2. Schrijvers (P. H.), "Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce" ; *in : Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé* (5-10 avril 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 370-376.

3. *Ibid.*, p. 371.

4. *Pyth.*, § 84.

5. Épictète, *Entretiens*, III, 24, 115. — Bréhier traduit ainsi ce début de phrase : « avec de pareilles pensées, toujours à ta disposition, en les *triturant* en toi-même... » (*in : Les Stoïciens*, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 1033).

6. Cf. *Hér.*, § 83 ; *Pyth.*, § 116 ; *Mén.*, § 135.

7. *Mén.*, § 123. — A ceci près que le rapport entre atomes (ἄτομα στοιχεῖα) est externe, au lieu que le lien qui unit les "ingrédients" de la morale (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) est interne.

8. *Pyth.*, § 85. — Le verbe grec est γεύω.

9. Cf. *Hér.*, § 35 ; *Pyth.*, § 84 ; *Mén.*, § 123.

10. *Hér.*, § 35. — Sur tout ceci, cf. ci-dessous, p. 39 sq.

Aussi, pour triviale qu'elle puisse paraître, la facile métaphore qui relie la méditation aux processus physiologiques présente-t-elle un intérêt tout particulier dans le cadre d'une conception atomistique de l'être : car, dans le système d'Épicure, la méditation – et tout spécialement celle que l'on pratique en commun – ne peut jamais être autre chose qu'une des espèces de l'absorption ! Ce n'est qu'un cas particulier parmi tous les phénomènes d'*intussusception* que l'on peut invoquer pour prouver l'existence de vides intersticiels au sein des agrégats atomiques : si nous n'étions pas cette foule d'atomes matériels vibrant provisoirement de conserve quelque part dans le vide immense, jamais nous ne verrions les simulacres des paroles écrites, pas plus que nous ne serions réceptifs au flux des mots qu'on nous adresse ; jamais les répliques des objets du dehors ne pourraient pénétrer en nous ainsi qu'elles le font lorsque nous voyons et que nous pensons[1] ; jamais rien n'entrerait en nous de ce « courant analogue à un vent » qui procure l'affection auditive[2].

Ainsi, c'est parce que l'épicurisme caractérise le composé humain (à l'instar de tout composé) comme un mixte d'atomes et de vide et qu'il conçoit tout agir ou pâtir exclusivement comme un transfert d'atomes, que la méditation peut y être définie comme une assimilation au sens propre. Dire, c'est perdre de sa substance[3] ; lire, c'est se repaître de mots ; écouter, c'est boire des paroles. Et si l'ami est un autre moi-même[4], c'est qu'en pratiquant jour et nuit la méditation en commun[5], nous avons instauré lui et moi une manière de symbiose dynamique dans laquelle et son âme et mon âme – en réfléchissant des paroles puisées à la source des vraies doctrines – se compénètrent en un flux d'atomes ininterrompu et tendent ainsi à rapprocher toujours plus leurs compositions atomiques respectives.

### La direction de conscience comme diététique spirituelle

Le refoulement méthodique de tout ce qui est susceptible de troubler l'ataraxie (autrement dit, la sélection des simulacres qui fournissent du plaisir) revient ainsi à pratiquer une véritable hygiène mentale, une manière de diététique spirituelle. Au lieu que l'amant se laisse *impressionner* sans mesure par les simulacres émanés de la personne

1. *Hér.*, § 49.
2. *Ibid.*, § 53.
3. C'est pour cette raison, écrit Lucrèce, que nous ressentons de la fatigue après une longue conversation (cf. *DRN*, IV, 535-541).
4. Nous empruntons cette célèbre formule à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169 b 6 (trad. Tricot ; Paris, Vrin, p. 461).
5. Tel est le conseil donné à Ménécée (cf. *Mén.*, § 135).

aimée, nous devons nous efforcer, dit Lucrèce, «de repousser ce qui peut nourrir notre amour *(pabula amoris absterere sibi)*, de tourner notre esprit vers d'autres objets»[1]. Car l'amour, précisément, n'est pas médecin... Mieux vaut, pour atteindre au bonheur, que «semblables aux abeilles qui dans les prés fleuris vont partout butinant», nous nous *«repaissions»* de ces «paroles d'or» *(depascimur aurea dicta)*, consignées dans les livres qu'Épicure a laissés[2]. Celui-ci, en effet, est «le vrai purificateur», comme l'a écrit Pierre Boyancé[3]. Telle la potion pharmaceutique, dont elle partage à l'occasion l'amertume et l'austère apparence, la *purge* mentale – car c'est bien de cela qu'il s'agit – sera administrée en vers, dit également Lucrèce : tout comme les médecins enduisent d'une couche de miel les bords d'une coupe au contenu peu engageant. Et l'on se souviendra aussi que la quadruple sentence ou quadruple *remède* (τετραφάρμακον) du sage d'Œnoanda constitue la trame même de la *Lettre* dans laquelle le Maître a lui-même résumé son éthique[4].

A l'inverse, l'adolescent sera convié par Philodème (ou Zénon ?) à «recracher hors de sa bouche [...] comme une nourriture étrangère» (καθάπερ τροφὴν ἀλλοτριοῦσαν)[5] la méthode non-épicurienne, – celle

1. Lucr., *DRN*, IV, 1063-1064.
2. *Ibid.*, III, 10-12.
3. Boyancé (P.), *Lucrèce*, Paris, P.U.F. (SUP "Philosophes"), 1964, p. 14.
4. Le plan de la *Lettre à Ménécée* est, en effet, le suivant :
§ 122 : Préambule.
I. § 123/124 : Il n'y a rien à craindre des dieux.
II. § 124/127 : Il n'y a rien à craindre de la mort.
III. § 127/130 : On peut supporter la douleur.
IV. § 130/132 : On peut atteindre le bonheur.
§ 133 à la fin : Conclusion (récapitulant d'ailleurs brièvement ces quatre vérités).

Prises dans l'ordre I - II - IV - III, les quatre parties de cette *Lettre* correspondent donc exactement au texte de l'inscription que Diogène d'Œnoanda avait fait graver, au IIe siècle ap. J.-C., sur les murs d'un portique de sa ville (cf. Chilton éd. : *Diogenes Œnoandensis. Fragmenta*, Teubner, 1967, ainsi que la trad. anglaise de ces fragments : Oxford Univ. Press, 1971).

Ce *compendium* de la pharmacopée épicurienne se retrouve notamment :
– dans le groupe formé par les *Maximes fondamentales I à IV* ;
– dans la *Maxime fondamentale XI* (cf. également : *MF X*) ;
– chez Philodème, dans le traité *Contre les [Sophistes]*, col. IV, l. 10-14. — Cf. à ce sujet, l'article de F. Sbordone : "Il quadrifarmaco epicureo", *Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi*, XIII, 1983, 117-119.

Notons enfin que ces quatre "ingrédients" de la sagesse épicurienne sont plusieurs fois énumérés chez Cicéron (en partic. : *De fin.*, I, xix, 62-64).

5. Philodème, Περὶ παρρησίας (= *Sur la liberté de parole*), frag. 18 ; Alexandre Olivieri edidit, Leipzig, Teubner, 1914. — La liberté de parole

qui, en l'occurrence, ne laisserait pas de place à la liberté de parole conçue comme technique pour l'acquisition de la sagesse et du bonheur[1]. Lucrèce, lui aussi, enjoint à Memmius de "vomir" *(respuere)* hors de son esprit les préjugés impies qui attribuent aux dieux un quelconque intérêt pour les affaires humaines[2]. On voit, par conséquent, que c'est bien le modèle *physiologique* de l'ingestion et de la régurgitation qui semble le plus approprié pour caractériser l'apprentissage du salut dans le sein de l'école d'Épicure[3].

**Philosophie et psychiatrie**

On aurait, de ce point de vue, de nombreuses et solides raisons pour "médicaliser" quelque peu la dévotion réservée dans l'école à la personne du maître : à celle d'Épicure tout particulièrement, mais aussi à celle de chacun des anneaux de cette « chaîne ininterrompue de *leaders* » qu'on proposait à l'admiration de l'apprenti philosophe[4]. Quels que soient les excès qu'ont raillés les adversaires du Jardin, l'idolâtrie que nous évoquions tout à l'heure est originairement respect, reconnaissance pour l'habile médecin des âmes. En toute rigueur, elle ne semble point religieuse[5].

La philosophie est par vocation un ensemble de procédés fébrifuges, antalgiques, analgésiques : combattre la douleur, – telle est sa fonction essentielle[6]. Vide est donc le discours du philosophe s'il n'a

(παρρησία) est au contraire, selon le même fragment, l'unique *nourriture* appropriée (τροφὴ ἰδία) à l'élève.

1. Cf. GIGANTE (M.), "Philodème : Sur la liberté de parole"; *in : Actes Budé*, p. 196-217, en partic. p. 202 sq.

2. LUCR., *DRN*, VI, 68.

3. On pourrait relire en ce sens la *Sentence Vaticane 41* qui souligne la fonction cathartique, *expurgatoire*, du rire : « Il faut rire et ensemble philosopher... ».

4. Expression de M. GIGANTE, *in :* "Philodème : Sur la liberté de parole", *Actes Budé*, p. 207. — Cf. également l'article très documenté de F. SBORDONE, "*Philosophia medicans* in Filodemo", *Boll. del centro intern. per lo studio dei papiri ercolanesi*, V, 1975, 53-61.

5. Dans l'écrit de Philodème déjà évoqué ci-dessus, ce qui, précisément, peut amener le disciple à qualifier son maître de « sauveur unique » (σωτῆρα μόνον), c'est le fait que la « liberté de parole » (παρρησία) constitue une θεραπεία, un remède (cf. respectivement : frag. 44 et 39, ainsi que le frag. 86).

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 59 : « Les maladies du corps quelque peu graves sont un obstacle à l'agrément de la vie *(vitae iucunditas)*, déclare l'épicurien Torquatus : que dire des maladies de l'âme *(animi morbi)* ? L'obstacle ne peut être que plus grand. Par maladies de l'âme entendez les désirs, qui sont immenses et creux *(cupiditates inmensae et inanes)*, de la richesse, de la gloire, de la domination et aussi des plaisirs dépravés ».

quelque pouvoir de guérison[1]. Et si la douleur corporelle ne dépend pas toujours de nous, il suffit cependant pour considérer celle-ci avec calme ou pour éradiquer les douleurs propres à l'âme que notre cœur soit lavé de tout ce qui peut y engendrer et y entretenir le trouble, faute de quoi les biens qu'on y verse se corrompront, eux aussi, à leur tour[2].

Assimiler la philosophie à une purge du cœur (organe dans lequel les épicuriens localisent le principe des émotions et des fonctions intellectuelles), c'est, somme toute, la définir comme une *psychiatrie*. Point n'est besoin d'amputation dans un système qui rejette tout dualisme, si ce n'est celui des atomes et du vide, – autrement dit celui de l'être et du non-être. Platon philosophe au scalpel, son éthique est chirurgicale; Épicure décharge les âmes, sa parole est libération. La purification platonicienne, héritière sans nul doute de la tradition orphico-pythagorique, se veut scission d'avec la chair. Les émotions, assure le Socrate du *Phédon,* sont comme autant de clous qui rivent indûment l'âme au corps[3] : toute libération est nécessairement *mortification.* « Même si tous les bœufs et les chevaux et toutes les bêtes témoignent du contraire par leur chasse à la jouissance » (τὸ χαίρειν διώσκειν)[4], il convient, dit Platon, que nous retranchions de notre être les bas instincts qu'induit en nous la présence de ce que la *République* représente comme un monstre à formes et à têtes multiples[5]. Chez Épicure, tout au contraire, c'est bien plutôt notre faculté de dé-raisonner qui doit se soumettre à ce que prescrit la nature, c'est-à-dire finalement au *corps.* Le plaisir, comme la douleur, sont des critères de vérité, au même titre que les sensations; et c'est ce qui y est ajouté par l'opinion (τὸ προσδοξαζόμενον)[6] qui seul peut obscurcir ces données immédiates et causer le malheur des hommes : recouvrer la santé c'est, par conséquent, s'imprégner de la vraie doctrine et, du même coup, mieux rejeter les craintes et les opinions vaines qui encombrent notre poitrine.

1. *ap.* PORPHYRE, *Ad Marcellam,* 31 [= Us. 221] : κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται. — L'aptitude à savoir soigner (γινώσκειν θεραπεύειν), c'est là, dit Philodème, ce qui distingue le sage épicurien (*Sur la liberté de parole,* frag. 44). — Cf. à ce propos : VOELKE (A. J.), "Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme", *Études de Lettres,* 1986, 3 , 67-87.

2. Épicure, par ses paroles vraies a « purifié les cœurs » *(purgavit pectora),* dit Lucrèce (*DRN,* VI, 24); cf. également : *ibid.,* V, 18 et 43.

3. PLATON, *Phédon,* 83 a sq.

4. PLATON, *Philèbe,* 67 b (trad. A. Diès; Paris, Les Belles Lettres, 5e éd. : 1978, p. 94).

5. Cf. PLATON, *La République,* 588 c.

6. Cf. *Hér.,* § 50 : « Le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion » à l'évidence fournie par le sensible.

Lactance ne croyait donc pas si bien dire lorsqu'il raillait cette «philosophie de valétudinaire» dont «le souverain bien... est octroyé par le médecin»[1]. Car en travaillant à supprimer la douleur que causent en nous les opinions de la foule, le philosophe épicurien n'est jamais qu'un iatrosophiste[2] : sa science est psychothérapie.

***

## 2. BONHEUR, SAGESSE ET CERTITUDES

### *1. L'éducation libérale : une perte de temps*

Marx a insisté, dans une page élégante et profonde, sur ce qu'il appelait «la disparité de l'énergie et de la pratique scientifique» d'Épicure et de Démocrite[3]. Démocrite avait cherché à s'instruire auprès des prêtres égyptiens, des Chaldéens de la Perse et des gymnosophistes indiens. Comme Pythagore avant lui et Platon après lui, il estimait qu'«en quelque lieu qu'il y eût quoi que ce soit à apprendre, il devait s'y rendre»[4]. Épicure se vante au contraire d'être un parfait *autodidacte*[5]. De Nausiphane de Téos – dont on assure pourtant qu'il avait initié notre homme à la philosophie –, il disait qu'il avait été par lui injurié et que celui-ci avait faussement prétendu avoir été son maître[6]. Tandis que Démocrite parcourt la moitié du monde[7] et

1. LACTANCE, *Divin. instit.*, III, 8, 10 [= Us. 419] : *privationem doloris summum bonum putare [...] clinicorum philosophorum est. [...] Quid tam ridiculum quam id habere pro summo bono, quod medicus possit dare ?*

2. Philodème, dans son traité *Sur la liberté de parole*, (col. XVII) compare expressément l'éducateur épicurien à un σοφὸς ἰατρός, à un habile médecin.

3. MARX (K.), *Dissertation* (= *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*), trad. J. Ponnier; Bordeaux, Ducros, 1970, p. 225.

4. CICÉRON, *Tusc.*, IV, XIX, 44.

5. Cf. D. L., X, 13, et : SEXT. EMP., *Adv. math.*, I, 3 [= Us. 114]; cf. également : CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXVI, 72, où l'académicien Cotta dit méchamment qu'il n'a pas de peine à le croire...

*N.B.* : L'étude des papyrus d'Herculanum permet cependant de douter fortement qu'on ait unanimement perpétué dans l'école cet oubli bien injuste des prédécesseurs d'Épicure, et particulièrement de Démocrite; cf. en ce sens : GIGANTE (M.) et INDELLI (G.), "Democrito nei papiri ercolanesi di Filodemo"; *in : Siculorum Gymnasium*, XXXIII, 1980, 451-466.

6. D. L., X, 7-8. — Épicure traitait même ce Nausiphane de "mollusque" (πλεύμων); cf. SEXT. EMP., *Adv. math.*, I, 3 [= Us. 114]).

7. Cf. EUSÈBE, *Praep. evang.*, X, 472 : «C'est moi, se vante Démocrite, qui, parmi mes contemporains ai parcouru la plus grande partie de la terre, scrutant

semble pour ainsi dire affecté de *dromomanie*[1], Épicure quitte à peine deux ou trois fois son Jardin d'Athènes pour se rendre en Ionie, – «non pour entreprendre des recherches, mais pour rendre visite à ses amis», note K. Marx[2]. Enfin, au lieu que «le caractère de l'érudition est de s'étendre en largeur, d'amasser et de faire des recherches au dehors»[3], Épicure se repose et se satisfait dans la pratique délibérément sédentaire d'une sagesse qu'il loge essentiellement dans l'*intériorité*. Il a tâché de concentrer, de focaliser la pensée, afin de lui faire gagner en profondeur ce qu'elle perdait en extension. Loin de poursuivre un savoir encyclopédique et cumulatif, il a prôné une sagesse catastématique et, pour ainsi dire, *stationnaire*.

En un mot, si Démocrite «se jette dans les bras du savoir empirique»[4], Épicure méprise et rejette la *paideia*[5]. On le dit contempteur et ennemi de la science : «ceux qui ont manifesté l'opposition la plus radicale à la science, sont, à ce qu'il semble, les Épicuriens, déclare Sextus Empiricus, – soit qu'ils croient vraiment que la science ne contribue en rien à la perfection de la sagesse, soit que, comme le suggèrent quelques-uns ils espèrent voiler ainsi leur propre ignorance [ἀπαιδευσία] (de fait, l'ignorance d'Épicure en bien des matières est flagrante), soit peut-être que les fortes études des disciples de Platon, d'Aristote et d'autres semblables leur aient porté sur les nerfs»[6]. Cicéron, dans son *De finibus,* affecte de «regretter qu'[Épicure] n'ait pas lui-même étudié davantage» et qu'il ait «détourné les autres de l'étude»[7]. Mais Torquatus, le porte-parole du Jardin dans ce traité cicéronien, répond comme suit à cette critique : «il ne faut [...] pas dire d'Épicure qu'il n'est pas savant; les vrais ignorants *(indocti)* sont

les contrées les plus lointaines; j'ai vu la plupart des régions et des pays, et j'ai entendu la plupart des gens instruits».

1. Nous empruntons ce néologisme à Louis Forestier, qui l'a appliqué, pour sa part, à la fringale de voyages dont fut affecté Maupassant. — Cf. MAUPASSANT (G. de), *Contes et nouvelles,* Paris, Bibl. de la Pléiade, 1974-1979, t. II, p. XX.

2. MARX (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 228. — Cf. D. L., X, 10 : «non pour entreprendre des recherches» ne figure pas dans le texte même de Diogène.

3. MARX (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 226.

4. *Ibid.*, p. 227. — Marx dit encore que Démocrite «représente l'inquiétude *(die Unruhe)* de l'observation qui expérimente, apprend partout et erre de par le monde» (*ibid.*, p. 233).

5. Marx dit, plus précisément, qu'il «méprise les sciences positives» (*ibid.*, p. 227).

6. SEXT. EMP., *Adv. math.,* I, 1 [= Us. 227]; trad. Festugière *(in : Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 51). — Le grec dit littéralement que les disciples de Platon et d'Aristote sont πολυμαθεῖς, – c.-à-d. : *très savants*.

7. CICÉRON, *De fin.,* I, VII, 26 : *vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior [...] aut ne deterruisset alios a studiis.*

ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant »[1]. La science suprême est l'art de vivre *(ars vivendi)*, et non point la connaissance des arts libéraux[2]. Aussi n'y a-t-il pas lieu de « s'user *(se conterere)* comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, toutes sciences qui, parties de principes faux *(a falsis initiis profecta)*, ne peuvent être vraies, et qui, le fussent-elles, ne donneraient aucun résultat propre à rendre la vie agréable et meilleure »[3]. Or l'étude de la philosophie ne requiert, précisément, ni entraînement ni éducation préalable[4].

Enjoindre de « fuir à voile déployée toute *paideia* »[5] signifie donc que le temps du bonheur ayant toujours-déjà sonné, il n'y a pas lieu d'allonger encore le *délai* qui nous sépare de celui-ci en étudiant les arts libéraux. Éluder le prélude, le long entraînement que nous proposent Platon, Aristote ou même Démocrite[6], – tel est le sens de cette invitation à la fuite. La critique de la *paideia* doit ainsi être rapportée à la thématique de l'*urgence du philosopher*, et nous devons comprendre cette critique comme une incitation à « nous mettre au bonheur »[7].

En tant que culture générale (ἐγκύκλιος παιδεία), l'éducation classique, écrivait l'historien Henri-Irénée Marrou, s'était en quelque sorte proposé de produire « un tissu humain indifférencié, mais de très haute qualité intrinsèque, prêt à obéir à toutes les injonctions de l'esprit ou de la conjoncture, καιρός »[8]. C'est en un sens la tâche même qu'Épicure assignait, comme on va le voir tout à l'heure, à la philosophie : nous rendre heureux à titre *irréversible*, nous préparer à toutes les situations[9]. Mais en tant qu'ensemble de disciplines spéciales, l'essentiel du programme de la παιδεία était plus prosaïquement

1. Cicéron, *De fin.*, I, xxi, 72 [= Us. 227]. — N'entend-on pas, d'ailleurs, la racine παῖς (enfant) dans le mot παιδεία ? Varron et Cicéron, en traduisant ce dernier terme par le latin : *humanitas* (cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIII, xvi, 1), ne feront donc que sanctionner la perversion que constitue une instruction devenue à elle-même sa propre fin.

2. Cicéron, *De fin.*, I, xxi, 72.

3. *Ibid.*, I, xxi, 72.

4. Diogène le Cynique déclarait déjà que l'enseignement (διατριβή) de Platon n'était qu'une perte de temps (κατατριβή) (D. L., VI, 24).

5. D. L., X, 6 : παιδείαν πᾶσαν... φεῦγε ; — *omnem disciplinam*, dit Quintilien, en traduisant ceci (*Instit. or.*, XII, II, 24 [= Us. 163]).

6. Cf. notamment : Platon, *La République*, livre VII, 522 c-531 d, – où le terme "prélude" correspond au grec προοίμια.

7. Expression de M. Conche (*Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 42).

8. Marrou (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948 ; rééd. : Seuil (Points/Histoire), s. d., t. I, p. 331.

9. Cf. ci-dessous : *Chap. I, § 5* (= p. 61 sq.).

constitué par les sept arts dits "libéraux" que le Moyen âge devait reprendre à la tradition scolaire de la basse Antiquité, et dont la liste – arrêtée définitivement vers le Ier siècle av. J.-C., entre Denys le Thrace et Varron – comprenait les trois arts littéraires du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) et les quatre disciplines mathématiques du *quadrivium* (géométrie, arithmétique, astronomie, théorie musicale)[1]. C'étaient autant d'exercices préparatoires (προγυμνάσματα), de propédeutiques (προπαιδεύματα)[2] censées prédisposer l'esprit à recevoir ensuite les formes supérieures du savoir : ce ne sont là, dit Épicure, que des *pertes de temps* pour qui a bien compris qu'il n'est urgent que d'être heureux. Aussi Polyène, dont on assure qu'il avait été un mathématicien de talent, tint-il toute la géométrie pour inutile et fausse après qu'il eut rejoint le Jardin d'Épicure[3].

Il faut encore ajouter à ceci qu'outre sa technicité et sa spécialisation croissantes durant l'époque hellénistique, la *paideia* avait traditionnellement été investie d'une finalité *politique*. Platon, et après lui Aristote, n'avaient guère traité de l'éducation que dans le cadre et en fonction du problème politique[4]. Les philosophes hellénistiques qui lui consacrèrent un traité séparé (Περὶ παιδείας ou Περὶ παίδων ἀγωγῆς) ne devaient sans doute point désavouer formellement cette très étroite liaison : mis à part Aristippe, le précurseur en la matière, ce furent, en effet, pour la plupart des élèves d'Aristote lui-même (Théophraste, Aristoxène) ou des philosophes du Portique (Cléanthe, Zénon, Chrysippe), – peu suspects d'avoir pu déconseiller l'action politique à leurs sectateurs aussi vivement que le fit Épicure[5].

Il y avait enfin dans la *paideia* hellénistique une ambiguïté essentielle qui devait, aux yeux d'Épicure, suffire à en signaler la faiblesse. Désignant indistinctement l'éducation et la culture, elle consti-

1. C'est le grammairien africain Martianus Capella (Ve siècle), auteur des *Noces de Mercure et de la Philologie*, qui paraît avoir légué au Moyen âge les figures des arts libéraux telles qu'elles ont été sculptées ou peintes dans nombre d'églises médiévales (Laon, Auxerre, Paris, Sens, Fribourg, et surtout Chartres).

2. Cf. PHILON, *Congr.*, 9 (= *Sur les études préparatoires*), et ORIGÈNE, *Lettre à saint Grégoire le Thaumaturge*, I.

3. CICÉRON, *Acad.*, II, XXXIII, 106 : *Polyaenus, qui magnus mathematicus fuisse dicitur, is posteaquam Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit...*

4. Cf. PLATON, *La République*, l. II, III et VII ; ARISTOTE, *La Politique*, l. VII et VIII.

5. D. L., II, 85 ; V, 42 ; VIII, 15 ; VII, 175 ; VII, 4 ; QUINTILIEN, *Instit. or.*, I, II, 17.

tuait l'idéal de ce qu'on a appelé une « culture de conférenciers »[1], dans laquelle l'éloquence, l'érudition et la récitation elle-même – bref, tout ce qui est scolaire dans la vie de l'esprit – tendait à prendre nettement le pas sur la méditation originale et personnelle. On comprend alors assez bien que le philosophe du Jardin ait vitupéré les « fanfarons » et autres « artistes du verbe », ainsi que les « gens qui font étalage de la culture *(paideia)* jugée enviable par la foule » et les ait opposés à « ceux que forme l'étude de la nature ». Ceux-là « s'enorgueillissent de leurs biens propres, non de ceux qui viennent des circonstances » ; ils sont « fiers et indépendants » : ils ne se règlent pas, tels de vulgaires rhéteurs, sur l'opinion d'autrui[2].

Ainsi, note G. Arrighetti, « parce qu'il avait assigné à la philosophie la fonction d'une médecine de l'âme », Épicure pouvait, par conséquent, « proclamer l'inutilité de la culture »[3].

## 2. *Une physique en vue de l'éthique*

### La physique comme médication

Festugière a justement souligné que le rejet de l'éducation libérale qu'avaient prônée ses devanciers est étroitement lié chez Épicure à la thèse selon laquelle la science est, comme on dit, *en vue de l'éthique*. La seule propédeutique que celui-ci juge indispensable à l'obtention du vrai bonheur, c'est en effet la science de la nature ou physique, laquelle supprime en nous tous les motifs de crainte. Et encore cette « propédeutique » n'en est-elle pas une, à vrai dire, puisque, d'une part, la physique constitue – et constituera jusqu'au dix-septième siècle – une *partie* de la philosophie elle-même[4], et que, d'autre part, le bonheur est, en l'occurrence, immédiat[5] : Épicure déclare en effet que « dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien, avec

1. Marrou (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit., t. I, p. 294.

2. *Sentence Vaticane 45* : Οὐ κομποὺς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικοὺς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας.

3. Arrighetti (G.), *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi, 1960 : *Introduzione*, p. XVIII ; 2e éd., 1973.

4. L'ouvrage fondamental de la mécanique classique (newtonienne) s'appelle encore, notons-le bien : *Principes mathématiques... de la philosophie naturelle* (1687), – c'est-à-dire : de la *physique*.

5. C'est pourquoi la formule de Rist (*Epicurus. An introduction*, Cambridge, Univ. Press, 1972, p. 41), selon laquelle l'étude de la nature constituerait aux yeux d'Épicure un « mal nécessaire », ne nous satisfait qu'à demi.

peine vient le fruit; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble »[1].

Bailey évoque à ce propos « un plaisir naturel de l'intellect » qui naîtrait, somme toute, de l'investigation scientifique en tant que telle[2]. Mais ce plaisir, notons-le bien, n'est jamais qu'obliquement suscité par la possession de la vérité. Car Épicure déclare qu'on pourrait fort bien *se passer* de la physique si elle n'était point nécessaire au salut de notre âme : comme discipline théorétique, elle ne vaut guère plus qu'aucune autre. « Si les conjectures inquiètes au sujet des phénomènes célestes ne nous tourmentaient en rien, et celles au sujet de la mort, qu'elle puisse être quelque chose ayant rapport à nous, et encore le fait de ne pas connaître les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas en plus besoin de la science de la nature »[3].

Sans la claire connaissance de ce que toute chose existante se ramène au mouvement éternel des atomes dans le vide et, partant, sans la certitude de notre insensibilité posthume, – nul bonheur stable ne nous serait accessible : « de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs »[4].

« De la physique, tout se tire, déclarera pareillement le Torquatus du *De finibus* : le courage en face de la peur de la mort; la fermeté en face des terreurs de la superstition; l'absence de trouble dans l'âme, d'où a disparu toute ignorance à l'égard des choses cachées; la tempérance, une fois qu'on a débrouillé ce qui concerne la nature et les genres de désirs »[5]. Voilà qui mène bel et bien à l'idée que la philosophie, et tout particulièrement la philosophie *naturelle,* science qui enseigne les causes pour chaque chose et les principes d'intelligibilité du tout, n'est nullement « à elle-même sa propre fin », – contrairement

1. *Sentence Vaticane 27 :* Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

2. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 233.

3. *Maxime fondamentale XI :* Εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

4. *Maxime fondamentale XII :* Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

5. Cicéron, *De fin.,* I, xix, 64 : *Sic e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis et sedatio animi omnium rerum occultarum ignoratione sublata et moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis...*

à ce qu'avait affirmé Aristote[1]. Épicure a subordonné la recherche de la vérité physique à la poursuite du bonheur : il faut se persuader tout d'abord, déclare, en conséquence, l'auteur de la *Lettre à Pythoclès,* que « la connaissance des phénomènes du ciel, qu'on les considère en connexion avec d'autres ou indépendamment, n'a d'autre fin que l'ataraxie et une ferme confiance, comme aussi toutes les autres recherches »[2].

**Posologie des études théoriques : la théorie des explications multiples**

Pour expliquer les phénomènes, les épicuriens affectionnent tout particulièrement le raisonnement expérimental en forme de *modus tollens*[3] : ils appellent celui-ci méthode de *non-infirmation* (οὐκ ἀντιμαρτύρησις)[4]. Lorsqu'on affirme, par exemple, que le vide existe, on se fonde, selon leur canonique, sur ce que si le vide *n'existait pas,* alors le mouvement serait impossible ; or le mouvement est effectif ; par conséquent, le vide existe[5]. Nier la thèse de l'existence du vide expose à soutenir une évidente absurdité (en l'occurrence, l'irréalité du mouvement local) ; absurdité que la sensation toujours infaillible – et dont Diogène avait plaisamment soutenu la cause en parvenant à donner le tournis aux partisans de l'immobilité de l'être[6] – suffit à réfuter à tout instant.

Mais il advient aussi, lorsqu'on tâche d'« inférer à partir des signes au sujet [...] de l'invisible »[7], qu'une opinion s'accorde avec les

1. ARISTOTE, *Métaphysique,* A, 2, 982 b.

2. *Pyth.*, § 85-86 : Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

3. La logique symbolique moderne formalise ainsi le *modus tollens* :
[ (A —> B) & non-B ] —> non-A.

4. Cf. SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 213 [= Us. 247].

5. *Hér.*, § 40 et LUCR., *DRN,* I, 335-345. — Cf. ce que disent, sur ce type de raisonnement (par "contraposition"), Ph. H. & E. A. DE LACY, dans leur éd. de PHILODEMUS : *On Methods of Inference, A Study in Ancient Empirism* (Philadelphie, Philological Monographs Publ. by the American Philol. Assoc., 1941 ; notamment : p. 14 sq., 129 sq., 138 sq.).

6. Cf. D. L., VI, 39.

7. *Hér.*, § 38. — La σημείωσις, l'inférence à partir des signes, peut se faire soit au sujet de l'invisible (τὸ ἄδηλον) soit au sujet de « ce qui attend confirmation » (τὸ προσμένον), autrement dit relativement à ce qui, dans ce dernier cas, est *en attente de perception* (ainsi, d'après certains indices, je forme au sujet de l'homme qui s'approche l'opinion que « c'est Platon ». S'approche-t-il un peu plus : mon opinion reçoit – ou non – confirmation, du fait de l'évidence qui s'impose désormais à moi). — Cf. sur ce point : *Hér.*, § 38, et surtout : SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 203-216 [= Us. 247].

phénomènes sans que l'expérience nous permette pour autant de réduire à l'absurde, d'*infirmer* sa contradictoire. C'est que plusieurs hypothèses relatives aux causes imperceptibles, aux choses invisibles (τὰ ἄδηλα) qui, par définition, ne tombent pas sous les sens, peuvent alors être raisonnablement formulées pour rendre compte des phénomènes empiriques que nous constatons.

Ainsi, lorsque l'on étudie les phénomènes célestes (τὰ μετέωρα), qui sont certes aperçus de nous mais dont l'éloignement rend les causes rien moins qu'évidentes[1], c'est là ce dont on doit constamment se souvenir[2]. La foudre, par exemple, pourra être expliquée par la rupture violente d'une masse de vents tourbillonnants s'embrasant à la longue ; ou, aussi bien, par la chute d'un feu préexistant, qui vient à crever des nuages qu'une montagne empêche d'avancer et comprime ; « et la foudre peut encore être produite de beaucoup d'autres façons », ajoute l'auteur de la *Lettre à Pythoclès*[3]. Épicure (ou, du moins, l'un de ses proches disciples)[4] ne clôt jamais la liste des explications possibles d'un phénomène céleste. Il prend régulièrement le soin de préciser que tous les autres modes de causalité dont on peut constater l'accord avec les phénomènes sont également recevables[5]. « Qu'on tienne seulement le mythe à l'écart », se borne-t-il à ajouter[6]. « Épicure, rapporte Sénèque, blâme ceux qui prétendent que parmi toutes ces causes, c'en est une déterminée qui a lieu, car pour lui c'est de la témérité que de porter un jugement apodictique sur ce qui ne peut être déduit que de conjectures »[7]. On voit bien, commente Marx, qu'« il n'y a aucun intérêt à rechercher les causes réelles des objets. Il ne s'agit que d'un apaisement *(Beruhigung)* du sujet qui explique »[8].

On s'arrêtera un court instant sur les implications épistémologiques d'une pareille attitude. N'en déplaise aux hagiographes

1. C'est en ce sens que ces phénomènes sont regroupés dans le genre des ἄδηλα (*sc.* des choses invisibles), au même titre que les atomes, le vide, etc. – c'est-à-dire au même titre que tout ce qui est *absolument* invisible.

2. Épicure (*Hér.*, § 37) recommande « une activité incessante dans la science de la nature » (παρεγγυῶν τὸ συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιολογίᾳ).

3. *Pyth.*, § 103-104 : καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι.

4. On trouvera une liste fort substantielle de partisans de l'authenticité ou de l'inauthenticité de la *Lettre à Pythoclès* dans l'ouvrage de LÜCK : *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez*, Diss. Breslau, 1932, p. 10.

5. Cf. *Pyth.*, § 96 et 102.

6. *Ibid.*, § 104 : μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω ; cf. également : *ibid.*, § 115.

7. SÉNÈQUE, *Quaestiones naturales*, VI, XX, 5 [= Us. 351] : *... et illos qui aliquid unum ex istis esse adfirmaverunt, corripit [Epicurus], sit arduus de his quae coniectura sequenda sunt aliquid certi promittere.*

8. MARX (K.), *Dissertation*, op. cit., p. 232.

d'Épicure, elle est foncièrement anti-scientifique, – au sens où nous, modernes, entendons le mot *scientifique*. D'abord, parce qu'elle exclut toute mathématisation des disciplines d'observation, en une époque où les penseurs spiritualistes portaient volontiers leur esprit vers la considération des figures et des nombres[1]. Ensuite, parce que les phénomènes sont donnés une fois pour toutes; le stock en est fixé. Ni Épicure, ni même Lucrèce, ne semblent avoir espéré d'un quelconque progrès des sciences appliquées le montage expérimental ou, plus simplement, la découverte fortuite de phénomènes susceptibles de confirmer leurs vues concernant la nature. Celle-ci est d'emblée connue de nous pour autant qu'elle a à l'être : toute investigation qui tendrait à outrepasser ce que nous en savons serait vaine et illimitée. Épicure condamne même explicitement, dans le livre XI du Περὶ φύσεως, l'activité technique mise au service de la science pure et, plus précisément, la construction des ὄργανα, des machines astronomiques bâties pour améliorer notre connaissance du ciel : cette « extension de l'art au-delà du soulagement immédiat de la vie humaine »[2] est dénoncée comme un προσποίημα, une vaine prétention, et une violence faite aux choses, une παραβίασις[3].

***

Cela étant posé, l'historien des sciences peut certes se demander ce qu'Épicure entend lorsqu'il déclare que « le concours de plusieurs explications en même temps n'est pas impossible »[4]. Veut-il signifier qu'un phénomène ponctuel (*ce* coup de tonnerre, par exemple) peut être dû à plusieurs causes concourantes et simultanées ? ou bien qu'un

1. Il faut toutefois prendre garde à ne pas manquer ici de sens historique. Et l'on pourrait, avec G. COGNIOT (cf. la *Préface* à son choix de textes de Lucrèce, Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 39 sq.), mettre en doute la filiation en ligne directe que Koyré voulait établir dans ses *Études galiléennes* entre la science moderne et Platon (Paris, Hermann, 1966 ; notamm. : p. 224-228) : car le mathématisme platonicien, si l'on nous permet cette irrévérence, est étroitement solidaire de tout ce qu'Épicure tient à juste raison pour les *boniments* de Platon (théologie astrale, finalisme, etc.).

2. L'expression est de Mme M. ISNARDI-PARENTE (cf. "*Physis* et *technè* dans quelques textes épicuriens", *Actes Budé*, p. 266).

3. Frag. du livre XI du *Peri phuseos* d'Épicure, cité par M. Isnardi-Parente, *Actes Budé*, loc. cit., p. 266 : προσποίημα καταλείπει καὶ παραβίασιν τοῦ τὰ ἐπὶ τοῦ ὀργάνου δείγματα τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν κατασκευάζειν τοῖς κατὰ τὰ μετέωρα φαινομένοις κτλ.

4. *Pyth.*, § 96.

certain genre de phénomènes (*le* tonnerre) est dû tantôt à une cause, tantôt à une autre ?[1]

Pour l'épicurien, cependant, la question n'est pas tant de savoir si nous pourrons un jour démêler ou non l'écheveau des multiples explications que l'on peut proposer des phénomènes "météorologiques" ou des phénomènes singuliers[2] – et dire alors quelle est, pour chaque effet particulier, sa véritable cause parmi la liste de ses causes possibles : il s'agit surtout de se rendre compte qu'il est suffisant à notre quiétude de pouvoir dresser de telles listes. « Il ne faut pas croire, écrit Épicure, que notre manière de traiter ces phénomènes n'a pas atteint l'exactitude telle qu'elle importe à notre tranquillité et à notre bonheur »[3].

La théorie dite des *explications multiples* apparaît ainsi comme une conséquence obligée de l'hédonisme radical d'Épicure : en matière d'investigations touchant à la nature des choses, nous dit le philosophe-médecin, il convient de ne pas dépasser la dose prescrite pour l'obtention du bonheur. Relativement aux phénomènes que les Grecs appellent *météores,* point n'est besoin d'admettre une explication et d'en rejeter une autre qui serait « également en accord avec les phénomènes »[4], quand on dispose contre le trouble d'un large *spectre* de médications d'efficacité comparable, parmi lesquelles il est vain de choisir ou d'éliminer.

La sagesse épicurienne est, on l'a vu, une manière de bréviaire psychothérapeutique. En tant que telle, elle se devait d'établir un mode d'emploi des remèdes qu'elle proposait à l'homme malade et, tout particulièrement, une *posologie* des études théoriques portant sur la nature des choses : elle proclame donc qu'au-delà d'un certain seuil, d'une certaine mesure, l'explication des phénomènes physiques devient affaire de sophistes et de beaux parleurs, et nuit plutôt qu'elle ne contribue au bonheur[5].

1. Selon M. Conche (*Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 37), c'est la première interprétation qui est la bonne : un phénomène ponctuel est toujours dû (indéterminément) à une et à *une seule* de ses causes possibles.

2. Cf. Lucr., *DRN,* VI, 703-737. — Notons que pour ce genre de phénomènes *singuliers* – et ce, dans tous les sens du terme –, Lucrèce n'hésite pas à écrire qu'il énumère une série de causes possibles *« dont une seule pourtant sera la vraie »* (*DRN,* VI, 704).

3. *Hér.,* § 80 : καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

4. *Pyth.,* § 87 : ...ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ. — C'est-à-dire : qui n'est pas plus infirmée par les phénomènes que l'hypothèse envisagée en premier lieu.

5. Cf. la *Sentence Vaticane 45,* que nous citons ci-dessus, p. 25, note 2, ainsi que *Pyth.,* § 114 : « donner une explication unique de ces choses ne convient

Dans sa quête d'une science qui fût délivrance et remède, il était logique qu'Épicure négligeât ce qui, au sein même de la science, est seulement connaissance *pour la connaissance* et qu'il manifestât, selon l'expression de Nizan, une « profonde indifférence » à l'égard des explications spéciales[1]. La philosophie est un art engagé : c'est l'art de vivre, et c'est même l'art de vivre heureux. Aussi, rien de ce qui n'est pas indispensable au bonheur n'échappe à son indifférence. Car il n'est de savoir utile que celui qui répond au besoin naturel d'être heureux.

### *3. Bonheur et convictions inébranlables : le dogmatisme épicurien*

Marx assure qu'Épicure procède « avec une nonchalance sans bornes *(grenzenlosen)* dans l'explication des divers phénomènes physiques »[2]. Cette formule ne saurait cependant être prise à la lettre : il existe en vérité des *bornes* intangibles que ne saurait jamais outrepasser la liste toujours ouverte des explications relatives à un phénomène donné ; ce sont celles même de la doctrine atomistique, avec laquelle toute explication doit être rigoureusement compatible. Il semble même qu'une certaine *langue de bois* ait été fréquemment imputée aux disciples, tant leur assurance paraissait incongrue du point de vue des adversaires de l'école[3]. Et Lucrèce, qui invite maintes fois Memmius à écouter la « véritable doctrine » *(vera ratio)*[4], déclare d'emblée à celui-ci : « c'est un système qui pénètre l'essence même du ciel et des dieux que je me prépare à t'exposer ; je veux te révéler les principes des choses, etc. »[5].

qu'à ceux qui veulent, par des récits de prodiges, étonner la foule » (τὸ δὲ ἁπλῶς ἀποφαίνεσθαι περὶ τούτων καθῆκόν ἐστι τοῖς τερατεύεσθαί τι πρὸς τοὺς πολλοὺς βουλομένοις).

1. NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité. Démocrite. Épicure. Lucrèce*, Paris, Éd. Sociales Internationales, 1938, p. 55.

2. MARX (K.), *Dissertation*, op. cit., p. 232.

3. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, VIII, 18 : « Là-dessus Velleius commença, à la manière si assurée qu'on leur connaît, en ne craignant rien tant que de paraître douter de quoi que ce soit *(nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur)*, – comme s'il venait de descendre de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure ». — Cf. également : *ibid.*, I, XXIV, 66 ; I, XXX, 84 et I, XXXIV, 93. — Ce ne sont, d'ailleurs, pas moins de 26 philosophes que Velleius critique l'un après l'autre avant de passer à l'exposé de l'enseignement d'Épicure ! (cf. *ibid.*, I, § 25 à 41).

4. LUCR., *DRN*, I, 51. — Cf. également : *ibid.*, I, 333 ; I, 401 ; III, 581 ; III, 603 ; etc.

5. *Ibid.*, I, 54-55 :
*Nam tibi de summa caeli ratione deumque*
*disserere incipiam et rerum primordia pandam...*

Certes, la principale caractéristique de l'investigation « météorologique » consiste en l'acceptation de *plusieurs* explications d'un même phénomène comme également vraies. « Mais, note Bailey, quand on examine la théorie d'Épicure concernant la constitution ultime du monde physique, on s'aperçoit immédiatement que cette multiplicité de causes et d'explications a disparu. Il n'y a pas d'hésitation quant à l'explication vraie, et la suggestion d'une possible alternative n'est ici perceptible *en aucune occasion*. L'atomisme n'est pas l'une parmi plusieurs théories possibles de l'univers, et l'on ne trouve dans aucun de ses compartiments la moindre allusion à ce que quelque vue étrangère à la doctrine d'Épicure lui-même pût être vraie »[1]. Pierre Boyancé faisait déjà valoir la même thèse, en polémiquant là-dessus avec Sartre : les explications multiples ne peuvent jamais valoir que dans le cadre général de l'atomisme ; la physique n'est pas vraie parce que libératrice, mais c'est parce qu'elle est vraie qu'elle est libératrice[2].

Il faut donc bien prendre garde à ceci qu'Épicure, malgré son sensualisme et les aberrations phénoménistes auxquelles peut conduire parfois celui-ci[3], est tout le contraire d'un sceptique. Qu'il ait pu tenir Pyrrhon en très haute estime ne change rien à l'affaire[4]. S'il est vrai qu'il convient de ne pas étudier sa morale sans la mettre en rapport avec la théorie physique qui la sous-tend[5], s'il est vrai également que nous avons affaire à un *système* dont les parties sont étroitement reliées entre elles[6], alors on doit toujours se rappeler que c'est sur un dogmatisme d'une rare rigidité que l'éthique épicurienne prend appui.

1. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 264-265.

2. Cf. Boyancé (P.), "Épicure et M. Sartre", *Revue philosophique*, CXLIII, 1953, p. 426-431. — « Épicure, avait écrit J.-P. Sartre, reconnaît qu'un nombre indéfini d'explications différentes pourraient être aussi vraies que le matérialisme, c'est-à-dire rendre aussi exactement compte des phénomènes » ("Matérialisme et révolution", *Les Temps modernes*, 1946 ; repris *in : Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 191).

3. Par exemple, l'affirmation selon laquelle « la grandeur du soleil, de la lune et des autres astres [est] plus grande ou un peu plus petite que la grandeur perçue, ou enfin égale à celle-ci » (*Pyth.*, § 91).

4. Cf. D. L., IX, 64. — L'anthropologie pyrrhonienne, qui soulignait la relativité des coutumes et des valeurs morales (cf. D. L., IX, 83-84), suffirait amplement à justifier une telle admiration. Rappelons par ailleurs que le terme "ataraxie" se rencontre déjà chez Pyrrhon (... et, avant lui, chez Démocrite).

5. En 1928, C. Bailey déplorait qu'on n'ait pas (ou si peu) suivi cette règle méthodologique avant lui (*The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 482).

6. *Ibid.*, p. 232 : *the whole system is very closely interrelated in its parts.* — M. Isnardi-Parente est revenue, plus récemment, sur la forte « exigence de systématisme » qui habite cette philosophie ; cf. son article : "Epicuro e il carattere

Le sage, déclarait Épicure lui-même, a un comportement dogmatique et non sceptique[1]. Bien mieux : c'est son avantage sur tous de savoir avec conviction[2]. « La certitude des principes [est condition] de l'apaisement », a écrit en ce sens Mme Rodis-Lewis[3] : Épicure, au dire de Lucrèce, nous a, bel et bien, révélé « *toute* la nature des choses »[4].

Aussi est-il d'autant plus surprenant que sa pensée ait été si souvent gauchie sous ce rapport que lui-même s'est explicitement exprimé à ce sujet[5]. Si, comme l'a dit Jean Brun, Épicure ne cherche pas l'explication mais seulement *une* explication des phénomènes célestes[6], il établit cependant une distinction très nette lorsqu'il traite de la recherche des causes de ces phénomènes célestes (et, plus généralement, de celle de tous les faits *invisibles*) : distinction entre « les choses dont il n'y a qu'une explication unique » (τὸ μοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον) et « celles qui en comportent plusieurs » (τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον)[7]. Pour ce qui est des phénomènes « dominants » ou principaux (τὰ κυριώτατα), déclarait-il un peu plus haut dans la même *Lettre à Hérodote*, « il n'y a pas d'explication multiple ni de possibilité qu'il en soit ainsi ou d'une autre manière »[8].

Le début de la *Lettre à Pythoclès* est encore plus direct à cet égard : Épicure – si c'est bien de lui qu'il s'agit – y demande en effet qu'on prenne bien soin de distinguer entre « les choses qui n'ont qu'une seule façon de s'accorder avec les phénomènes » et les phénomènes qui, comme ceux du ciel (τὰ μετεώρα), « admettent plusieurs causes de leur production et plusieurs déterminations de leur essence en accord avec les sensations »[9]. Sont donnés à titre d'exemples de certitudes absolues

'pratico' della filosofia dell'ellenismo", *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XXXIII, 1, 1978, 3-29.

1. D. L., X, 121 [= Us. 562] : δογματιεῖν τε [τὸν σοφὸν] καὶ οὐκ ἀπορήσειν [Ἐπικούρῳ δοκεῖ].

2. Plutarque, *Adv. Colot.*, 1117 f [= Us. 222].

3. Rodis-Lewis (G.), *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 63 ; cf. *ibid.*, p. 58 : « assurance spéculative et sécurité pour l'âme vont ici de pair ».

4. Lucr., *DRN*, V, 54 :

*... atque omnem rerum naturam pandere dictis.*

5. Cf. Brunschvig (L.), *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922, p. 164 : l'auteur entendait que l'on tînt Lucrèce et ses maîtres grecs pour les « ancêtres du pragmatisme ».

6. Brun (J.), *L'Épicurisme*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1959, p. 140.

7. *Hér.*, § 80. — Nous adoptons ici la traduction d'O. Hamelin.

8. *Ibid.*, § 78 : ἔτι τε οὐ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως πως ἔχειν.

9. *Pyth.*, § 86 : le grec dit qu'il faut distinguer entre, d'une part : πάντα τὰ τοιαῦτα δὴ ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν et, d'autre part, ταῦτα

la réelle et universelle existence des corps et du vide à l'exclusion de toute autre nature, le caractère insécable des éléments premiers et – notons-le tout particulièrement dans le cadre de cette étude – les conclusions des « raisonnements sur les genres de vie »[1]. Épicure avait ainsi formellement pris la peine de signaler à ses disciples que d'une physique aux principes absolument vrais dérivait nécessairement une éthique qui est seule, absolument *seule,* qualifiée pour nous rendre heureux.

Voilà qui paraît notablement circonscrire cette liberté herméneutique, ce quasi-indifférentisme séméiologique, qu'on dit trop souvent qu'Épicure concédait sans mesure à l'apprenti physiologue[2]. Est finalement frappée d'interdit heuristique toute explication qui, née sur le sol de la *mythologie,* ne pourrait s'accorder à quelqu'une des vérités absolues que constituent les « éléments capitaux du système de la nature », consignés dans la *Lettre à Hérodote*[3]. N'est, en l'occurrence, recevable que ce qui est de l'ordre du *vraisemblable* (τὸ πιθαλογούμενον)[4]. C'est que toute explication, en effet, qui serait incompatible avec les cadres rigoureux de la pensée atomistique contreviendrait à notre but unique et permanent, qui est l'obtention du plaisir.

γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν.

1. *Pyth.*, § 86 : [ἡ θεωρία] τοῖς περὶ βίων λόγοις.

2. Cf. à ce propos : ARRIGHETTI (G.), "La structure de la lettre d'Épicure à Pythoclès"; *in : Actes Budé,* 1968, p. 236-252 (= trad. d'une étude parue dans les *Studi classici e orientali,* vol. XVI, 1967, 117-128).

3. *Hér.*, § 83 : Ταῦτά σοι, ὦ Ἡρόδοτε, ἔστι κεφαλαιωδέστατα ὑπὲρ τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἐπιτετμημένα.

4. *Pyth.*, § 87.

# I

# LE TEMPS DU PLAISIR

## *1. Une éthique d'extrême urgence*

Dans un paragraphe de sa *Philosophie morale*[1], judicieusement intitulé "*La hâte d'arriver au but suprême*", Jacques Maritain écrivait à propos de l'épicurisme et du stoïcisme : « Dans les deux cas une certaine hâte vis-à-vis de la Fin ultime me paraît significative. Les deux systèmes sont l'œuvre de philosophes également pressés d'atteindre le but, et de porter l'homme au Bonheur »[2]. Assurément, c'est une éthique d'*extrême urgence* que nous a proposée Épicure : il faut, sans plus tarder, nous mettre à l'école du bonheur en étudiant la philosophie et, dès lors, ne plus songer à quitter cette étude. La philosophie constitue, en effet, aux yeux du maître du Jardin, « une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse »[3]. Aussi, différer de philosopher, est-ce différer d'être heureux.

La nature, écrira Lucrèce, a tout le temps de procéder selon la méthode des essais et des erreurs ; « les innombrables éléments des choses, heurtés de mille manières et de toute éternité par de nombreux chocs extérieurs, entraînés d'autre part par leur propre poids, n'ont cessé de se mouvoir et de s'unir de toutes les façons, d'essayer toutes les créations dont leurs diverses combinaisons étaient susceptibles »[4] :

1. MARITAIN (J.), *La Philosophie morale*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Idées"), 1960, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 92.

3. Cité par SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, XI, 169 [= Us. 219] : ἐπαγγέλλονται γὰρ τέχνην τινὰ περὶ τὸν βίον παραδώσειν, καὶ διὰ τοῦτο Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

4. LUCR., *DRN*, V, 422-426 :
*sed quia multa modis multis primordia rerum*
*ex infinito iam tempore percita plagis*
*ponderibusque suis consuerunt concita ferri,*
*omnimodisque coire atque omnia pertemptare,*

c'est qu'ils disposaient de l'infini du temps pour errer et aboutir enfin à former les assemblages que nous donne à voir l'expérience[1]. Pour ce qui est de nous – à l'inverse – notre course est bornée, notre temps est compté, et celui que l'on perd ne se rattrape plus. Aussi un « plan arrêté », un « esprit clairvoyant »[2], nous sont-ils particulièrement nécessaires pour ne point dilapider l'unique chance que nous a une fois concédée le hasard. C'est pourquoi l'on doit louer Épicure qui nous a indiqué la ligne la plus *droite*[3], la voie la plus simple et la plus directe qui puisse nous acheminer au salut[4].

*
* *

« Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, pour assurer la santé de l'âme » (πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον), proclame d'emblée la *Lettre à Ménécée*[5]. *Urgence* de la philosophie : même le sujet, somme toute secondaire, des météores, c'est « diligemment » (ὀξέως), sans plus tarder, que Pythoclès doit en entreprendre l'étude, s'il veut gagner « l'ataraxie et une ferme confiance » (ἀταραξία καὶ πίστις βέβαιος)[6]. La plupart meurent avant d'avoir vécu : « tout homme sort de la vie comme s'il venait juste de naître »[7]. Nécessaire *constance* de l'investigation philosophique, lorsqu'enfin on s'y est une fois attelé : car l'étude de la physique (et plus généralement de la philosophie) créant les conditions d'une parfaite sérénité, « une activité incessante » (συνεχὲς ἐνέργημα) est à cet égard prônée par le Maître[8].

Les hommes, « pris trop profondément dans le cercle de quelqu'une des occupations courantes »[9], diffèrent de jouir. « Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant qui n'es pas de demain, tu

*quaecumque inter se possent congressa creare...*

1. Lucr., *DRN*, V, 427 : *[primordia rerum] magnum volgata per aevom...*

2. Nous reprenons à dessein les termes mêmes que Lucrèce emploie négativement lorsqu'il *refuse* qu'on imagine la moindre finalité, le moindre plan concerté, dans les atomes qui – en vertu de processus aveugles et fort longs – se sont arrangés de façon à constituer notre monde : il n'y avait là aucun *consilium* (V, 419), écrit-il, – aucune *sagax mens* (V, 420).

3. Lucr., *DRN*, VI, 27-28 : *recto... cursu.*

4. Cf. Cicéron, *De fin.*, I, xviii, 57 : *o praeclaram beate vivendi et apertam et simplicem et directam viam!* s'exclame l'épicurien Torquatus.

5. *Mén.*, § 122.

6. *Pyth.*, § 85-86.

7. *Sentence Vaticane 60 :* Πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονὼς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.

8. *Hér.*, § 37.

9. *Pyth.*, § 85.

ajournes la joie (ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον); la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé »[1]. Ainsi, dira Pascal, « nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais »[2]. Partant, c'est *toute affaire cessante* qu'il convient de « méditer sur ce qui procure le bonheur, puisque, lui présent, nous avons tout, et, lui absent, nous faisons tout pour l'obtenir »[3]. Si nous discernions bien la cause de notre mal, chacun, écrit Lucrèce, *« laissant là tout autre objet » (iam rebus quisque relictis),* s'appliquerait à étudier aussitôt la nature[4]. Et tout se passe comme si la protreptique épicurienne, au moment d'arracher l'homme malade à la quotidienneté, ne répugnait pas à jouer quelque peu de l'inquiète *tension* du désir comme d'une manière de levier psychologique et éthique : le moyen, en effet, qu'il ne soit déjà plus malade, celui à qui l'on vient proposer des remèdes ?

On trouverait sans peine l'expression d'une semblable inquiétude dans la parénétique stoïcienne; ainsi Épictète s'en prend-il à peu près dans les mêmes termes qu'Épicure à celui qui diffère de se redresser : « si toujours tu ajoutes les délais aux délais (ἂν νῦν ἀμελήσῃς καὶ ῥᾳθυμήσῃς, καὶ ἀεὶ προθέσεις ἐκ προθέσεων ποιῇ), si tu remets jour après jour le moment fixé pour t'occuper de toi-même, sans même t'en rendre compte tu n'auras fait aucun progrès, et c'est en profane que tu traverseras la vie et la mort »[5].

Le traité de Sénèque *Sur la brièveté de la vie*[6] est également traversé par l'opposition des « gens occupés » *(occupati)* et de ceux qui savent se ménager une retraite *(otiosi)*[7], car la vie de ces derniers se passe « loin de tout embarras » *(procul ab omni negotio)*[8]. « Vous vivez toujours comme si vous alliez vivre » *(tamquam semper victuri vivitis),* écrit cet "*epicurean Stoic*" que fut Sénèque, au dire de nombre

1. *Sentence Vaticane 14 :* Γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι, δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.

2. Pascal (B.), *Pensées* (éd. Brunschvig, frag. 172), Le Livre de Poche (n° 823), p. 84. — Et c'est en puisant chez Sénèque, ou bien encore chez Marc-Aurèle (cf. *Pensées pour moi-même,* IV, 17 et VII, 69) que Pascal aura recopié Lucrèce, – à son insu, probablement.

3. *Mén.*, § 122.

4. Lucr., *DRN,* III, 1071-1072.

5. Épictète, *Manuel,* LI (trad. J. Pépin); *in : Les Stoïciens,* Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 1131.

6. Sénèque, *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie* (trad. A. Bourgery), Paris, Les Belles Lettres, 1980; cf. notamment : p. 51 et *passim.*

7. Sénèque, *De la brièveté de la vie ;* cf., par ex., VII, 1; IV, 1; XII, 4; etc.

8. *Ibid.*, XI, 2.

de ses interprètes[1] ; « jamais vous ne songez à votre fragilité, vous ne considérez pas tout le temps qui est déjà passé. [...] Le sot oubli de sa condition mortelle, de remettre jusqu'à cinquante ou soixante ans les saines résolutions et de vouloir commencer à vivre à un âge où peu sont parvenus ! »[2]. Ainsi, conclut Sénèque, « le plus grand dommage fait à la vie, c'est l'ajournement » *(dilatio)*[3], autrement dit le μελλησμός que refusait déjà, pour sa part, Épicure[4].

Jointe à l'affirmation selon laquelle l'activité philosophique ne saurait connaître de relâche, cette protreptique dramatisée oppose, à l'évidence, l'épicurisme – et la philosophie hellénistique en général – au *cursus honorum* spirituel et très planifié que Platon avait réservé aux meilleurs d'entre les gardiens. Pour Platon, rappelle M. Conche, « la jeunesse est une période d'épreuve, de formation et de préparation, la véritable pratique de la philosophie étant réservée à l'âge mûr ; quant au bonheur de méditer et de philosopher à son aise, il n'appartient (et encore à temps partiel) qu'à ceux "qui survivront" (*Rép.*, VII, 540 a), passé la cinquantaine »[5]. Au lieu qu'Épicure, ainsi que le remarquait C. Bailey, presse *(urges on)* son disciple Ménécée de pratiquer la philosophie *à tout âge*, car l'étude de la philosophie ne requiert aucune éducation ou formation préalable[6].

Ainsi, proclamer l'urgence de la philosophie, c'est dénier derechef à la *paideia* les vertus propédeutiques que les philosophes classiques lui prêtaient. C'est nier qu'une conduite de *détour* – détour par l'abandon irréfléchi aux plaisirs sensuels, par le prétendu service de l'État ou par une formation théorétique spéciale – puisse jamais justifier qu'on diffère un instant d'être heureux.

1. Cf. Motto (A. L) et Clark (J. R.), "Paradoxum Senecae. The Epicurean Stoic", *Classical Weekly*, LXII, 1968, 37-42.

2. Sénèque, *De la brièveté de la vie*, III, 4-5, loc. cit., p. 51. — Cf. également : *ibid.*, IX, 1.

3. *Ibid.*, IX, 1 : *maxima porro vitae iactura dilatio est.* — Cf. *ibid.*, VII, 3 : *Nihil minus est hominis occupati quam vivere* (« rien n'est moins le fait d'un homme occupé que de vivre »).

4. Cf. *Sentence Vaticane 14*, citée ci-dessus, p. 39, note 1.

5. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, p. 216, note 1. — Les sages platoniciens ne philosophent qu'*à temps* partiel ; en effet, « quand leur tour viendra, ils accepteront de peiner aux tâches d'administration et de gouvernement par amour pour la cité, y voyant non pas une noble occupation, mais un devoir indispensable » (Platon, *La République*, VII, 540 a-b ; trad. É. Chambry).

6. Cf. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 504.

## 2. *La nécessaire mémorisation des principes*

### Nécessité des exercices de mémoire d'après les trois lettres d'Épicure

« Pour ceux, Hérodote, qui ne peuvent pas se consacrer à l'étude détaillée de ce que j'ai écrit sur la nature, ni examiner avec attention les ouvrages plus longs que j'ai composés, j'ai préparé un résumé de tout le système (ἐπιτομὴν τῆς ὅλης πραγματείας... παρεσκεύασα) afin de leur permettre de retenir d'une manière suffisante dans la mémoire les opinions les plus fondamentales (εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὁλοσχερωτάτων δοξῶν τὴν μνήμην). [...] Et ceux aussi qui ont avancé suffisamment dans l'examen des ouvrages complets, il faut qu'ils gardent en mémoire (δεῖ μνημονεύειν) le schéma, réduit aux éléments, du système entier »[1].

Au début de sa lettre sur la physique, Épicure insiste, on le voit, sur l'extrême importance qu'il accorde à la mémorisation des principes fondamentaux de son enseignement. Importance pédagogique, tout d'abord, car les débutants et les non-spécialistes pourront, à l'aide d'un *résumé* (ἐπιτομή) « s'aider eux-mêmes toutes les fois qu'ils toucheront à l'étude de la nature »[2]; importance systématique également, car les disciples les plus avancés y trouveront occasion de s'élever aux « vues d'ensemble » des choses[3], de se « mettre en mémoire » (ἐν τῇ μνήμῃ) ce sans quoi la saisie synthétique du divers ne paraît guère possible, – de bien comprendre et de bien *retenir* les « schémas valables universellement »[4]. Après avoir indiqué les principes les plus généraux de la doctrine atomistique, Épicure marque une pause et redit au jeune homme qu'il convient que ces premières vérités soient « gardées en mémoire »[5].

On trouverait encore une double occurrence de cette incitation insistante dans la même *Lettre à Hérodote* : « déposées dans la mémoire » (ταῦτα ἐν μνήμῃ τιθέμενα)[6], les vérités contenues dans l'abrégé sur la physique pourvoieront à l'ataraxie; car « l'ataraxie, dit encore le philosophe du Jardin, est d'être délivré de toute [...] crainte, et d'avoir la mémoire constante des doctrines générales et princi-

1. *Hér.*, § 35.
2. *Ibid.*, § 35; le même terme (ἐπιτομή) réapparaît au § 36. — Cf. également : *Pyth.*, § 85.
3. *Hér.*, § 36.
4. *Ibid.*, § 36. — Dans le grec d'Épicure : les τύποι (schémas) doivent être εὖ... μνημονευομένοι (= bien retenus) par les disciples.
5. *Ibid.*, § 45. — Le terme employé est une nouvelle fois : μνημονευομένοι.
6. *Ibid.*, § 83.

pales »[1]. Le chemin du bonheur passe donc par l'annihilation des troubles qu'induisent en nous les opinions vaines, puis par la *mémorisation* des principes de la vraie doctrine.

De ce point de vue, la *Lettre à Pythoclès* n'est pas en reste, qui se présente comme « un exposé concis et récapitulatif », dont le disciple pourra « se souvenir facilement »[2]. Pythoclès y est instamment convié à « tenir *en mémoire* »[3] ce qu'il va lire au sujet des météores et à en faire une « étude diligente »[4]. Il faudra, dans ce genre d'études (et dans ce genre *seulement,* on l'a vu) avoir « toujours en mémoire la méthode des explications multiples » (τοῦ πλεοναχοῦ τρόπου ἀεὶ μνήμην ἔχῃ)[5], explique un peu plus loin le rédacteur de la même lettre.

Quant à la *Lettre à Ménécée,* si l'on n'y trouve point d'emblée un appel aussi explicite à l'exercice de la mémoire, elle ne diffère cependant point des précédentes à cet égard. Épicure y promet un *compendium* des « éléments du bien vivre » (τὰ στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν)[6], tout comme il annonçait dans l'introduction de la *Lettre à Hérodote* un court « exposé des éléments » (στοιχείωσις) de la physique[7]. Sa visée protreptique, le vocabulaire qui y est employé et, *last but not least,* son *plan,...* en fait, tout concourt à faire de cet *épitomè* éthique un texte interpelant de façon aussi remarquable que les deux précédents la mémoire du destinataire.

Outre qu'on l'y rappelle à la considération du souverain bien, et qu'on l'y convie instamment à la constante méditation de l'enseignement d'Épicure[8], le disciple est invité, dans cette *Lettre,* à *s'habituer* à penser que la mort n'est rien pour nous[9]. Il y est également censé « se rappeler » toujours (μνημονευτέον) que l'avenir n'est ni tout

1. *Hér.*, § 82 : ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων.

2. *Pyth.*, § 84 : ἵνα ῥᾳδίως μνημονεύῃς (*m. à m.* : « afin que tu t'en souviennes facilement »).

3. *Ibid.*, § 85 : διὰ μνήμης ἔχων (M. Solovine traduit : « après avoir gravé [mes idées] dans la mémoire... » ; cf. *Épicure. Doctrines et maximes,* op. cit., p. 78).

4. C'est ici que l'auteur de la présente lettre conseille d'associer à une telle étude une relecture attentive de l'abrégé antérieurement composé pour Hérodote.

5. *Pyth.*, § 95.

6. *Mén.*, § 123.

7. *Hér.*, § 37.

8. *Mén.*, § 122 : « Il faut donc méditer (μελετᾶν) sur ce qui procure le bonheur » ; cf. également, *ibid.*, § 123.

9. *Ibid.*, § 124 : Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον.

à fait en notre pouvoir ni tout à fait hors de nos prises[1]. Enfin, comme on l'a déjà signalé, la structure générale de la *Lettre à Ménécée* peut aisément être entendue comme un commentaire systématique du quadruple remède (τετραφάρμακος), c'est-à-dire d'une formule *mnémotechnique* cent fois répétée dans l'école[2]. Ainsi, l'ordonnance que le médecin des âmes fait parvenir à son disciple est-elle d'autant plus susceptible d'efficacité que l'ordonnancement des maximes du bonheur est commode à mettre en mémoire.

**Plus que des ouvrages d'initiation,**
**les épitomès constituent des sommaires du savoir**

L'existence même de ces « lettres-programmes »[3] prouve donc suffisamment l'importance que devaient avoir les exercices de mémoire et les *épitomès* dans l'épicurisme. Loin que nos lettres aient constitué des *ouvrages d'initiation* destinés à être étudiés puis abandonnés par la suite, écrivait à juste raison De Witt, elles constituaient plutôt des *sommaires,* qu'il convenait de garder sous la main et d'utiliser conjointement avec le *Grand Epitomè* ou avec des traités plus spéciaux[4]. Nous savons par ailleurs que la lecture et la relecture occupaient une grande place dans les exercices spirituels épicuriens[5]. A la fin du livre XXVIII du Περὶ φύσεως, dans lequel il venait de traiter de questions épistémologiques relatives au langage, le sage déclarait d'ailleurs sans ambages aux disciples : « quant à vous, tâchez dix mille fois de confier à votre mémoire ce que moi-même et Métrodore venons juste de dire »[6]; nul doute que l'approfondissement des idées exposées dans les écrits du Maître constituait le menu qu'on

1. *Mén.*, § 127. — Cf. dans le même sens, CICÉRON, *De fin.*, I, XV, 49 : à l'égard des douleurs, une âme forte doit s'être « préparée à se souvenir » *(robustus animus... paratus est, ut meminerit...)* de ce que les plus grandes sont généralement brèves et les plus longues tout à fait supportables.

2. Cf. ci-dessus, p. 18, note 4.

3. L'expression est de Bréhier (*Histoire de la philosophie,* t. I, fasc. 2, p. 297).

4. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy,* Minneapolis, Univers. of Minnesota Press, 1954 ; rééd. Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1973, p. 112.

5. Cf. D. L., X, 12.

6. Cf. SEDLEY (D.) éd., "Epicurus, On nature book XXVIII" (frag. 13, col. XIII, 2-6 sup.), *in : Bolletino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi,* III, 1973, 5-83 : καὶ ὑμεῖς [μ]υ[ρι]άκι[ς μνημο]νεύε[ι]μ π[ειρᾶ]σθε τὰ ἐμοί τε καὶ Μητρ[ο]δώρωι τῶιδε ν[εωστὶ εἰ]ρημένα. — Sedley voudrait même croire qu'Épicure fait ici délibérément usage d'une « allitération mnémonique », tant le son [m] lui paraît martelé dans cette phrase (*ibid.*, p. 79).

proposait le plus fréquemment à l'élève[1]. Enfin, comme le notait Ernout, Lucrèce fut lui aussi, à sa façon, un maître qui voulait « être écouté et compris et retenu »[2].

**La mémorisation des schémas universellement valables**

De même que « la mémoire de ce qui est souvent apparu au dehors »[3] nous permet l'application immédiate du schéma générique (τύπος) de l'homme à la perception ponctuelle d'un homme particulier, la mémoire des principes premiers du système doit favoriser chez l'élève la subsomption sous les « schémas universellement valables » (ὁλοσχερωτάτοι τύποι) des questions de détail que posent l'étude de la nature et, plus souvent encore, la vie pratique elle-même[4]. Aussi la mémoire doit-elle durablement s'entraîner, car – telle une ἕξις aristotélicienne – c'est une puissance qui, en s'exerçant, se dispose à mieux s'exercer. En se repaissant de l'étude des dogmes fondamentaux de l'épicurisme, l'élève imprimera toujours davantage en son âme le sceau des vérités premières et se constituera peu à peu ce que nous appellerions aujourd'hui volontiers une *grille d'interprétation* du réel[5]. Partant, il acquerra dans le domaine pratique la faculté de jouir à titre permanent du *maximum* de plaisir.

1. La pratique de la lecture en commun de textes ensuite discutés par l'assemblée des disciples est déjà signalée dans le fragment 96 d'Arrighetti (= PHILODÈME, *Contre les [...] ; in :* ARRIGHETTI, *Epicuro. Opere*[2], p. 152).

2. ERNOUT (A.), *Lucrèce,* Bruxelles, Lebègue, 1947, p. 99. — Sur les procédés pédagogiques de Lucrèce envisagés sous ce rapport (annonce de nouvelles vérités, renvoi à des passages antérieurs, etc.), cf. WILTSHIRE (S. F.), *"Nunc Age* – Lucretius as a teacher", *The Classical Bulletin,* L, 1973-1974, 33-37, et surtout : INGALLS (W. B.), "Repetition in Lucretius", *Phoenix,* XXV, 1971, 227-236.

3. C'est là la définition de la *prénotion* (πρόληψις) qui est, selon le rapport de Diogène Laërce (X, 33), une μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. — On se rappellera que, dans la *Métaphysique* (A, 1, 980 b 26 sq., trad. J. Tricot ; Vrin, t. I, p. 4), Aristote définissait l'*expérience* (ἐμπειρία) comme l'effet d'« une multiplicité de souvenirs de la même chose » (γνῶσις καθολικὴ τοῦ πολλάκις μνημονευθέντος, ὅπερ ἦν τὸ καθ' ἕκαστον).

4. *Hér.*, § 36. — Cf. à ce propos : LEMBO (D.), "Τύπος e συμπάθεια in Epicuro", *Annali della Facoltà di Lettere e Filos. della Univ. di Napoli,* XXIV, 1981-1982, 17-67, qui fait ressortir les trois aspects – épistémologique, didactique et *mnémonique* – du concept épicurien de τύπος.

5. « La mémorisation, écrit André Laks, ne trouve pas sa fin en elle-même, dans la connaissance d'un contenu particulier, mais la rapidité que les opérations de l'esprit acquièrent grâce à elle met l'individu en état de décider en toutes situations » ; *in :* LAKS (A.), « Édition critique et commentée de la "Vie" d'Épicure dans Diogène Laërce (X, 1-34) », *Cahiers de Philologie,* 1. *Études sur l'épicurisme antique,* Publications de l'Université de Lille III, 1976, p. 66.

**Mémorisation ou psittacisme ?**

L'allure quelque peu scolastique que l'on a imputée parfois au dogmatisme épicurien doit certainement beaucoup à cette importance du rôle qui s'y trouve dévolu à la mémoire et à la mémorisation. Facile aubaine pour des adversaires déjà si fort prévenus contre lui ! Cicéron n'est pas loin de traiter de radoteurs les sectateurs d'Épicure[1], et s'étonne par ailleurs de ce qu'un sage ait pris par testament des dispositions relatives à la *commémoration* de son propre souvenir et même à ses anniversaires[2]. A quelques temps de là, Philodème de Gadara revendique d'ailleurs hautement, pour sa part, ce caractére itératif de l'enseignement dispensé dans l'école ; « tous ceux qui ont acquis une position éminente (*c.-à-d.* : les scholarques successifs), ont grandi, écrit-il, *dans la trace des fondateurs,* comme s'ils étaient sortis de leur sein » (διαπρέψαντες οί καθηγητῶν ὕυτως ἀπότομοι γενηθέντες)[3]. Et Plutarque, près de deux siècles plus tard, raillera pareillement Colotès de n'avoir jamais composé qu'un catalogue de formules apprises *par cœur*[4] : s'adressant avec morgue aux épicuriens, il évoque le « monstre » que leur aurait « bien imprimé en la tête [leur] précepteur et maître, en faisant la guerre aux dieux et aux hommes divins »[5].

Ainsi les adversaires réduisent-ils à l'envi la dimension *mnésique* et *mnémotechnique* de l'enseignement d'Épicure à un pur psittacisme, au seul effet d'une fidélité outrancière dont les disciples auraient fait montre à l'égard du fondateur de l'école[6]. Mais ceux-ci n'avaient jamais fait qu'appliquer à la lettre – et pour des raisons de principe – la consigne contenue dans sa dernière parole : Épicure en mourant n'avait-il pas explicitement demandé, en effet, que l'on conservât ses doctrines *en mémoire ?*[7]

1. Cf. CICÉRON, *De fin.,* II, VI, 20 : Épicure « a, nous dit-on, rendu comme les oracles de la sagesse » *(quasi oracula... sapientiae).*

2. *Ibid.*, II, XXXI, 102. — Cicéron cite ici un passage du testament d'Épicure qu'on retrouve dans Diogène Laërce (X, 18).

3. PHILODÈME, *Sur la liberté de parole* (Περὶ παρρησίας, éd. A. Olivieri, Leipzig, 1914), frag. 45.

4. Cf. PLUTARQUE, *Adv. Colot.,* 1108 d ; trad. J. Amyot.

5. *Ibid.*, 1119 b. — Là où Amyot dit : *imprimer en la tête,* le grec emploie simplement le verbe : ἐννέπω [= "parler", "conter des nouvelles"] ; la traduction est donc quelque peu forcée.

6. Sur cette question de l'*épicurolâtrie* fréquemment dénoncée chez les disciples par les adversaires de l'école, cf. ci-dessus, p. 9 et 19.

7. D. L., X, 16 : « Après avoir recommandé à ses amis de garder ses doctrines en mémoire, il expira » (τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι, οὕτω τελευτῆσαι).

Ajoutons enfin que de l'épicurien Torquatus, mis en scène par Cicéron dans le *De finibus,* il nous est dit qu'il était doté d'une prodigieuse mémoire[1]. Ne serait-il pas plaisant de se demander à ce sujet si, dans l'esprit de Cicéron, l'hypermnésie de Torquatus et son adhésion à l'épicurisme n'étaient pas censées illustrer à elles deux l'adéquation la plus parfaite d'un tempérament individuel et d'une certaine pratique de la philosophie ? — L'hypertrophie de la mémoire n'a certes pas prédisposé Torquatus à suivre telle secte plutôt que telle autre : mais elle est spécialement utile à qui veut embrasser et comprendre de la façon la plus idoine les enseignements du maître du Jardin. En *extension* d'abord, puisqu'Épicure-le-"polygraphe" avait écrit plus qu'aucun autre philosophe[2]. En *compréhension* également, puisque celui-ci avait pris grand soin, comme on vient juste de le voir, de rappeler constamment ses disciples à l'exercice de la mémoire et de composer à leur intention des résumés de ses doctrines.

### *3. La réminiscence affective*

**Présentation de ce dogme**

La recherche du plaisir constitue le premier et le dernier mot de la vie éthique selon Épicure[3]. Or, la satisfaction des désirs conformes à la nature – outre qu'elle procure un plaisir *immédiat* – constitue de surcroît un plaisir *par provision.* Aussi, la philosophie enseigne-t-elle (en particulier, au vieillard) la *réminiscence affective.* Car « les sages, eux, trouvent du plaisir dans les biens passés, en les renouvelant par un bienfaisant souvenir »[4].

Au lieu que les Cyrénaïques conseillent de faire l'amour dans les ténèbres, de peur que la pensée recevant par la vue les images de l'acte n'en rallume bientôt l'appétit, les épicuriens, écrit Plutarque, tiennent au contraire « qu'en cela gît et consiste la perfection de la félicité du sage, qu'il se souvient certainement, et retient évidemment toutes les

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, VII, 24 et II, XXXIV, 112 : *memoria... in te quidem infinita ;* et surtout : *Brutus,* 76, 265 : *divina memoria.*

2. D. L., X, 26 : « Épicure était un écrivain très fécond (πολυγραφώτατος), il dépasse tous les autres auteurs par le nombre de ses ouvrages qui s'élève à peu près à trois cents ».

3. Cf. ci-dessous, notre *Chap. III,* p. 101 sq.

4. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 57 (trad. J. Martha). — Cf. *ibid. : laetamur iis [bonis] quae recordamur* (« le ressouvenir des biens passés nous réjouit »).

figures les gestes et les mouvements des voluptés passées »[1]. Par le plaisir, je me suis créé du plaisir pour toute la vie.

La chair ne souffre guère que dans l'instant, ou dans la suite – jamais bien longue[2] – des instants pendant lesquels elle éprouve l'affection de douleur. Mais l'âme a le pouvoir de ressasser et, partant, de pérenniser l'affection : par la rumination de maux que le corps a déjà oubliés, par le ressouvenir de ses propres déboires, par l'anticipation de malheurs et de chagrins non encore advenus mais qu'elle redoute déjà, elle possède le redoutable pouvoir de démultiplier la douleur. Elle peut et doit, par conséquent, se livrer aussi bien à un travail de représentation et de présentification mentales des *plaisirs* qu'elle-même et le corps ont jadis éprouvés en acte.

« Jeunes et vieux, rappelle M. Conche, ne sont pas à égalité devant le bonheur. Le jeune homme se trouve devant un avenir incertain. Il espère et il craint »[3]. S'il a généralement une santé moins robuste, le vieillard possède l'avantage de pouvoir contre-peser les douleurs du corps par le souvenir des plaisirs passés. Ainsi Épicure, sur le point de mourir, pouvait-il écrire à Idoménée : les souffrances corporelles que je viens d'endurer ont été « *contrebalancées* par la joie que j'éprouvais en mon âme en me rappelant nos discussions »[4].

Cette réminiscence affective serait proprement impossible si tout plaisir résidait dans le corps[5]. Parce que les affections de l'âme – c'est-à-dire la douleur, *mais aussi le plaisir* qui lui sont propres – ont plus de poids que n'en peuvent avoir celles du corps[6], parce qu'elles ne partagent ni la brièveté ni l'extrême fugacité de ces dernières, le sage peut en user à volonté : il les trouve toujours disponibles – pour ainsi dire, prêtes à servir – dans le palais de sa mémoire, et les oppose quand il le veut aux désagréments que son corps peut, à l'occasion, éprouver.

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 a (trad. J. Amyot) : οἱ δὲ τούτῳ μάλιστα τὸν σοφὸν ἡγούμενοι διαφέρειν, τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς καὶ συνέχειν ἐν αὑτῷ τὰ περὶ τὰς ἡδονὰς φάσματα καὶ πάθη καὶ κινήσεις...

2. Cf. *MF IV*, citée ci-dessous, à la note 6 de notre p. 61.

3. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 43. — On pense à la célèbre formule de Solon (« Il faut voir la fin »), qu'Aristote avait discutée au livre I (chap. 2) de son *Éthique à Nicomaque*.

4. D. L., X, 22 [Us. 138] : ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.

5. Cf. *Maxime fondamentale IX*.

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 55-56.

**Les principales objections qu'on a opposées à ce dogme**

Les adversaires de l'école n'ont pas manqué de se gausser de cette médecine que l'épicurisme réservait en priorité au vieillard et à l'homme malade. On a cru pouvoir dénoncer quelque manquement à la moralité *(Objection n° 1)* dans cette prescription de réminiscence affective. On a mis également en doute la disponibilité de ces plaisirs passés dont la remémoration fournirait censément un antidote à la douleur présente *(Objection n° 2)*. Et l'on a parfois refusé la moindre réalité psychologique au dogme selon lequel le souvenir d'un plaisir, du fait qu'il constitue lui-même un plaisir, est efficace contre le mal *(Objection n° 3)*.

*Objection n° 1 :* Plutarque, qui ne veut guère voir dans la philosophie d'Épicure qu'un culte très grossier des plaisirs de la chair, déclare volontiers que les adeptes de ce philosophe « transfèrent leur fin souveraine, qui est la volupté du corps, comme d'un champ stérile en un plus fécond et fertile, qui est l'âme »[1]. N'osant se découvrir tout rondement et simplement et craignant d'avouer que l'homme fût tout chair, on peut les voir, « tendant toute la partie contemplative de l'âme à ne penser à autre chose qu'au corps, et la tirant à fond contrebas avec les cupidités sensuelles et charnelles, ni plus ni moins que les filets des pêcheurs avec de petits rouleaux de plomb »[2].

Plutarque n'a donc guère de peine à faire passer ceux qui prétendent « engraisser l'âme (τὴν ψυχὴν... κατασυδωτεῖν), comme on fait des pourceaux, avec les voluptés du corps »[3], pour des barbons de comédie que la décrépitude achèverait de rendre vicieux et inassouvis. « Voulant toujours être en voluptés continuelles, et le corps n'y pouvant plus fournir, ils font des choses vilaines et déshonnêtes hors de temps et de saison, par leurs confessions mêmes, s'efforçant de réveiller et de ressusciter la mémoire de leurs voluptés anciennes (τῶν τε προτέρων ἡδονῶν ἀναμιμνήσκοντες) : et se servant de ces vieilles-là, à faute d'autres plus fraîches, comme s'ils les eussent gardées en compote salées toutes mortes, et en veulent rallumer d'autres expirées en leur chair, qui est désormais comme une cendre froide contre la nature, à faute d'avoir fait provision en leur âme d'aucune douceur qui lui soit propre, avec réjouissance digne d'elle »[4]. La réminiscence

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1088 d : ὅθεν αἰσθόμενοι τῆς ἐνταῦθα γλισχρότητος ὥσπερ ἐκ χωρίου λυπροῦ τοῦ σώματος μεταφέρουσι τὸ τέλος εἰς τὴν ψυχήν.
2. *Ibid.*, 1096 c-e.
3. *Ibid.*, 1096 c.
4. *Ibid.*, 1095 b.

affective, c'est donc – selon Plutarque – la nostalgie propre aux *viveurs* qui n'ont plus occasion ni santé pour se conduire en *bons vivants*.

Dans le livre III de ses *Tusculanes,* Cicéron, quoique un peu plus aimable, tançait pareillement Épicure de n'avoir nulle part opposé, ou dissocié à tout le moins, les plaisirs de l'âme d'avec ceux du corps : voilà qui suffit, concluait l'orateur, à souiller d'emblée ses préceptes ; et le refus par Épicure de toute espèce de dualisme est le signe avéré de sa vulgarité[1]. Aussi, « nos philosophes de la volupté »[2] sont-ils daubés ici aussi comme de vulgaires jouisseurs réduisant tout plaisir aux plaisirs corporels ; et Cicéron n'éprouve nulle gêne à prendre ainsi son élève à témoin : « si tu vois quelqu'un des tiens accablé par le désespoir, lui donneras-tu un esturgeon plutôt qu'un traité socratique ? L'engageras-tu à entendre un air d'orgue hydraulique plutôt que la voix de Platon ? [...] et alors, n'est-ce pas, c'en sera fini de sa désolation ? Voilà les recettes d'Épicure ! »[3].

*Objection n° 2 :* Moins excessive et, partant, moins impertinente est l'objection selon laquelle il ne nous reste rien qu'« une ombre, et comme une illusion de songe en l'esprit, après que la volupté s'en est envolée »[4]. Que Plutarque persiste à fourbir ses exemples en ne puisant qu'au répertoire des plaisirs les moins raffinés (boisson, luxure) importe désormais assez peu : il met très légitimement en question la *disponibilité* présumée de ce souvenir plaisant qu'Épicure dit qu'on doit opposer au mal qui présentement nous étreint.

Avons-nous, pour le dire d'un mot, la faculté de *sélectionner* nos souvenirs ? Au fond, si le plaisir passé semble si faible contre la douleur actuelle, n'est-ce pas tout simplement que détacher l'esprit de la vision des maux en évoquant celle des biens, est chose ordinairement impossible ?[5] C'est là « un oubli contre lequel la nature proteste »,

1. CICÉRON, *Tusc.*, III, XVIII, 37 : « Alors j'obéis, je te suis [Épicure]... j'oublie même mes maux comme tu l'exiges. [...] Mais c'est dans le domaine des plaisirs que tu transportes ma pensée. Et quels plaisirs ? Ceux du corps, n'est-ce pas, ou ceux que le souvenir et l'espérance peuvent rapporter au corps ? »

2. *Ibid.*, III, XVII, 40 : *hi voluptarii.* — Cicéron concède cependant que les mœurs d'Épicure ne sont point en cause : ce sont ses *maximes* qui, seules, seraient voluptueuses (*ibid.*, III, XIX, 46).

3. *Ibid.*, III, XVIII, 43 et XIX, 44 : *haec Epicuro confitenda sunt.* — Cf. également : *De fin.*, II, XXXII, 106.

4. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 b : ...σκιά τις ὑπολείπεται καὶ ὄναρ ἐν τῇ ψυχῇ τῆς ἡδονῆς ἀποπταμένης.

5. HIERONIM., *Comm. in Isaiam,* l. XI, c. 38 [= Us. 437] : *unde stulta Epicuri sententia est, qui asserit recordatione praeteritorum bonorum mala praesentia mitigari.*

objectait déjà Cicéron[1] : car lorsque nous sommes tenaillés par des choses qui nous paraissent être des maux, « celles-ci nous déchirent, elles nous bousculent, elles nous fouaillent, elles nous brûlent, elles ne nous laissent pas respirer »[2]. Pourquoi, autrement dit, le plaisir s'accumulerait-il en notre âme et non point les douleurs[3] ? Pourquoi seul jouirait-il des privilèges de la disponibilité et de l'efficacité immédiates ? Et d'où vient que nous serions maîtres d'oublier les maux révolus, tout en retenant les biens passés pour les réactualiser à loisir ? — L'objet de nos souvenirs dépend-il donc de nous ?[4]

*Objection n° 3 :* On a enfin voulu dénier toute *réalité psychologique* à ce baume prétendument procuré, au sein même du malheur, par le ressouvenir des plaisirs passés. L'effet de « telles voluptés imparfaites, et jouissances imaginaires en l'air » ne se borne-t-il pas, demande Plutarque, à « aiguillonner et exciter » plus âprement notre désir d'échapper à l'adversité ?[5]

Est-ce bien un plaisir renouvelé, ou n'est-ce point plutôt une amère nostalgie qu'induit immédiatement en nous le souvenir des plaisirs anciens ? — Après tout, selon Dante, « il n'existe point de plus grande peine que de se remémorer dans l'adversité, l'époque où l'on était heureux »[6]. Et Byron assurait, dans *Marino Faliero,* que si « le souvenir du bonheur n'est plus du bonheur, le souvenir de la douleur est la douleur encore ».

**Réponse à ces objections : science de l'oubli et gratitude du sage envers ce qui est advenu**

Ainsi, la réminiscence affective suppose-t-elle comme ses conditions au moins deux qualités chez le sage : d'une part – et, pour le dire avec Montaigne – la « science de l'oubli »[7] ; d'autre part, une capacité

1. CICÉRON, *Tusc.*, III, XXXI, 76 : *abducere a malis bona.*

2. *Ibid.*, III, XVI, 35. — Cf. *De fin.*, II, XXXII, 104, où l'orateur reprend ce mot de Thémistocle à son compte : « j'ai même des souvenirs dont je ne veux pas et ne peux avoir les oublis que je veux ».

3. C'est la question que pose Cicéron (*De fin.*, II, XXXIII, 108) ; cf. également : *ibid.*, II, XXXII, 105.

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XXXII, 104 : *primum in nostrane potestate est quid meminerimus ?*

5. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 b-c : ὥσπερ ἐν ὕπνοις διψῶντος ἢ ἐρῶντος ἀτελεῖς ἡδοναὶ καὶ ἀπολαύσεις δριμύτερον ἐγείρουσι τὸ ἀκόλαστον.

6. DANTE, *La Divine Comédie ; Enfer,* chant V, 121 (trad. A. Masseron) ; Paris, Albin Michel (1947), rééd. : 1960, p. 92.

7. MONTAIGNE (*Essais,* II, XII ; éd. Villey [1924], Paris, P.U.F., rééd. : 1978, t. I, p. 494) nie précisément que nous ayions « en notre pouvoir la science de l'oubli ». — N'oublions pas cependant qu'il a lui-même prôné la « recordation

de gratitude envers tout ce qui est advenu. Le sage acquiert une véritable *science de l'oubli* et de la rétention mnésique, – un pouvoir de sélection à l'égard des souvenirs : voilà ce qui va fonder la parade épicurienne à l'objection d'ordre *technique (Objection n° 2)*, selon laquelle la réminiscence affective constitue un remède de trop peu de poids contre la vieillesse et les maux. Quant à saisir comment l'épicurisme prétend dépasser l'objection *psychologique (Objection n° 3)* selon laquelle le souvenir d'un plaisir n'est plus un plaisir, c'est la thèse bien comprise de la gratitude constante du sage envers la bienfaisante nature qui nous en donnera l'occasion. Pour ce qui est, enfin, de l'objection d'ordre *moralisateur*, assimilant les épicuriens à des barbons tâchant de se prémunir artificiellement contre les faiblesses de l'âge *(Objection n° 1)*, on aura suffisamment remarqué qu'elle se fonde toute entière sur la réduction polémique du plaisir dont parle Épicure au seul plaisir corporel ou charnel[1] : pure calomnie (ou – au mieux – simplification outrancière), elle ne mérite à aucun titre qu'on s'y attarde spécialement.

— *La science de l'oubli*

« Les insensés, déclare Torquatus dans le *De finibus*, se remémorent les maux passés et s'en font une torture. [...] Or il est en notre pouvoir aussi bien d'ensevelir en quelque sorte dans un perpétuel oubli les choses fâcheuses que de conserver l'aimable et doux souvenir des choses heureuses »[2]. Savoir en finir avec le malheur, le digérer, le laisser en arrière : c'est là le geste inaugural de cette science épicurienne de l'oubli. Savoir user de la *mémoire* comme d'une réserve de bonheur : voilà qui couronne la sagesse, selon le maître du Jardin. De même qu'il ne gémira point sur ses amis défunts[3], mais trouvera de la douceur à évoquer leur souvenir[4], le sage, en vieillissant, éprouvera pareillement de la joie *(laetitia)*, et non de l'amertume *(aegritudo)*,

des jeunesses passées » (cf. *Essais*, III, v : *Sur des vers de Virgile*) : de l'« excès de gaieté » qui est le propre de la jeunesse, on passe en vieillissant, nous dit-il, à un excès de tempérance ; aussi, en employant quelquefois l'âme à des « pensements folâtres et jeunes », on évitera d'être trop « rassis » et trop « aggravé de prudence » (loc. cit., t. II, p. 841).

1. Cf. ci-dessus, p. 46 sq. — Tout plaisir et toute douleur ont leur *origine* dans le corps ; mais ils n'y ont pas nécessairement ni exclusivement leur *siège*.

2. Cicéron, *De fin.*, I, xvii, 56 : *Stulti autem malorum memoria torquentur. [...] Est autem situm in nobis, ut et adversa quasi perpetua oblivione obruamus et secunda iucunde ac suaviter meminerimus.*

3. Cf. *Sentence Vaticane 66*.

4. Plutarque, *Contra Epic. beat.*, 1105 d [= Us. 213] : « Douce est la mémoire de l'ami » (ἡδὺ ἡ φίλου μνήμη τεθνηκότος).

lorsqu'avec «un regard perçant et attentif» il fera une «revue du passé»[1].

Ainsi la mémoire, d'après Épicure, est-elle surtout œuvre de *volonté* : «on peut toujours ne pas oublier», écrivait Guyau en ce sens[2]. Nietzsche soutenait que «l'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*» et qu'il convient de ne pas nier l'existence d'une «faculté active d'oubli» chez chacun d'entre nous[3]. Épicure, s'il ne néglige nullement la nécessité d'un *ensevelissement* délibéré de nos peines passées, semble avoir voulu souligner surtout que nous pouvons mettre à profit la faculté active de *rétention* mnésique qui nous a été donnée en partage, en l'appliquant *exclusivement* aux plaisirs auxquels la fortune – manœuvrée par notre prudence[4] – nous a jadis autorisé à goûter. C'est que, nous le verrons, le plaisir, selon Épicure, constitue la trame même de la vie; aussi la raison nous guide-t-elle plus naturellement vers le ressassement d'un donné en lui-même réjouissant que vers celui de la pure négativité à laquelle se ramène ontologiquement toute douleur. La réminiscence des plaisirs anciens seconde ainsi des mouvements naturels à notre âme, au lieu que la douleur est une *anti-nature* et que son ressouvenir est comme la réitération d'un non-être.

*— La gratitude du sage envers ce qui est advenu*

Si les plaisirs ont simplement glissé sur lui, s'il les a laissés «couler entre ses doigts», comme disait J. Martha en traduisant assez librement Cicéron[5], alors – tel ce vase corrompu, qu'évoquera plus tard Lucrèce – l'insensé aura rempli d'inanité sa vie[6]. Les insensés, dont Torquatus dit qu'«ils ne songent qu'aux biens futurs qu'ils attendent»[7], ne se souviennent pas des biens passés[8]; et c'est tout un

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 57 : *Sed cum ea quae praeterierunt acri animo et attento intuemur, tum fit, ut aegritudo sequatur, si illa mala sint, laetitia, si bona.* — Cette *revue attentive* du passé fait écho – en matière, si l'on ose dire, de *gestion* du souvenir – aux «vues d'ensemble» qu'Épicure recommande tout particulièrement en physique (cf. *Hér.*, § 35-36 et ci-dessus, p. 42 sq.).

2. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 98.

3. NIETZSCHE (F.), *La Généalogie de la morale*, Deuxième Dissertation, § 1 (trad. H. Albert); Paris, Gallimard ("Idées", n° 113), 1964, p. 75-76.

4. *Manœuvrée* : le sage est, en effet, un «ouvrier du bonheur»; comme l'écrivait Guyau : «l'habileté de sa main [supplée] l'imperfection de ses instruments de hasard» (*La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 98).

5. CICÉRON, *De fin.*, I, XI, 41 : le sage... *nec praeteritas voluptates effluere patiatur.*

6. Cf. LUCR., *DRN*, VI, 17-19.

7. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *futura modo exspectant.*

8. *Ibid.*, I, XVIII, 60 : *bona praeterita non meminerunt.*

que se comporter de la sorte et ne pas jouir des biens présents[1]. Pour le sage, au contraire, « le cours des biens passés n'est pas perdu »[2] : c'est sa gratitude (χάρις) envers ce qui a été qui seule peut le rendre apte à faire du passé un présent, à déverser une part de ce passé dans le cours même de l'instant qui passe actuellement. Il reste toujours « jeune en biens par la gratitude de ce qui a été »[3].

Envers de notre finitude[4], la gratitude permet en effet à celui qui avance en âge d'engranger des biens que ne grève aucune hypothèque : car « il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé »[5]. Le passé nous appartient, écrira Sénèque, et rien n'est en lieu plus sûr que ce qui a été[6]. Parce que la fortune n'a plus la moindre prise sur eux, de tels biens sont inaliénables. « Le vieux, dans sa vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude »[7]. Parce que sa volonté ainsi que le temps ont retranché de son passé les anciennes douleurs, le sage, écrit Guyau, n'éprouve pas envers ce passé « un sentiment simplement négatif et passif, mais un véritable sentiment (positif) de reconnaissance »[8]. Cette gratitude qui consiste, somme toute, à chanter la gloire de l'être pour notre plus grand profit affectif[9] garantit par surcroît l'*identité* de la personne éthique dans le temps. Épicure déclare en effet que « le vieux oublieux

1. Cicéron, *De fin.*, I, xviii, 60 : *praesentibus non fruuntur.*

2. *Ibid.*, II, xxxii, 104 : *bona praeterita non effluere sapienti.*

3. *Mén.*, § 122 : [γέρων] τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων.

4. On ne doit en effet attribuer aux dieux immortels aucune intention *charitable* à notre égard (cf. *MF I*) : les χάριτες (les "faveurs", comme traduit ici M. Conche), de même que les occupations, les soucis, et les colères « se produisent là où se trouvent la faiblesse, la peur et le besoin des autres », nous dit la *Lettre à Hérodote* (§ 77). — Cf. également : *Mén.*, § 123.

5. *Sentence Vaticane 55* : ...οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός ; – sentence qui ne constitue pas seulement une formule de consolation valant pour nos malheurs passés, mais qui garantit également la disponibilité absolue des plaisirs que l'on a goûtés naguère.

6. Sénèque, *Ep.*, 99, 2 : *Nostrum est quod praeteriit tempus nec quicquam est loco tutiore quam quod fuit.* — A celui qui vit joyeusement, pas même un dieu, enseigne Horace (cf. *Odes*, I, ix), ne peut faire en sorte que ne soit pas arrivé ce dont il a joui dans le passé.

7. *Sentence Vaticane 17* : ...ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι.

8. Guyau (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 98.

9. Stobée, *Florilège*, XVII, 23 [= Us. 469] : « Grâce soit rendue à la bienheureuse nature (χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει) qui a fait que les choses nécessaires sont faciles à se procurer tandis que les choses difficiles à obtenir ne sont pas nécessaires ».

du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui »[1] : car l'insensé ne connaît qu'une suite d'instants discontinus, – une suite d'atomes de temps que nul *sens* ne relie entre eux. C'est la conception discontinuiste du temps et *la nécessité de son dépassement dans l'éthique* qui fondent ainsi, chez Épicure, une comparaison dont le stoïcisme fera plus tard un abondant usage : l'insensé n'est jamais qu'un enfant[2].

Et, pour pasticher les mots de Descartes, on dirait volontiers qu'Épicure nous enseigne que, du point de vue psychologique, « de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise, et me crée, pour ainsi dire derechef c'est-à-dire me conserve »[3]. Cette cause qui assure la continuité non seulement psychologique mais aussi éthique de mon être, c'est, selon lui, la faculté de se souvenir ; son bon usage, c'est la réminiscence affective, la *grata recordatio* dont parle Torquatus, – le *ressouvenir reconnaissant*[4].

## *4. Comment tenir au temps présent ?*

### Épicure ou Anacréon ?

L'homme hellénistique a sans doute intensément éprouvé la nostalgie qui accompagne la dissolution de l'heure présente. Mais ce que lui propose Épicure n'est point tant de « cueillir dès aujourd'hui les roses de la vie »[5] que de tâcher de suspendre en quelque façon le vol du temps qui passe, – en se tournant vers la philosophie. Ce n'est point la hâte anacréontique, celle du *carpe diem*[6], celle du pseudo-épi-

1. *Sentence Vaticane 19 :* Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρων τήμερον γεγένηται.

2. Cf. par ex., MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même,* IX, 34. — Voir aussi : LUCR., *DRN :* en partic. II, 55-58, et ci-dessous, notre p. 218.

3. Cf. DESCARTES (R.), *Méditations métaphysiques,* III, A.T., IX, 39. — On aura reconnu ici le *nervus probandi* de l'argument tendant à déduire l'existence de Dieu de ce que la création est nécessairement *continuée.*

4. CICÉRON, *De fin.,* I, XVII, 57. — Cf. également, *Tusc.,* V, XXXIII, 96 : « Ainsi c'est une chaîne continue de plaisirs qui sera toujours à la disposition du sage, puisque l'attente des plaisirs qu'il espère s'alliera au souvenir de ceux qu'il a ressentis » *(Ita perpetuas et contextas voluptates in sapiente fore semper, cum expectatio speratarum voluptatum cum perceptarum memoria iungeretur).*

5. RONSARD (P. de), *Sonnets pour Hélène,* II, XLIII.

6. HORACE, *Odes,* I, XI (trad. F. Richard) ; *in :* Garnier-Flammarion (n° 159), p. 55 : « Pendant que nous parlons l'heure jalouse à fui. Cueille le jour, en te fiant le moins possible au lendemain » *(Carpe diem, quam minimum credula postero).*

curisme d'un Omar Khayyam ou des poètes de la Renaissance[1], mais la sage *pondération* des plaisirs et des peines que nous enseigne le philosophe du Jardin. La question n'est pas tant de jouir avant que d'être vieux, mais de bien comprendre lesquels parmi les plaisirs (qui sont, certes, tous bons en eux-mêmes) sont pour nous du plus grand profit.

**La dilatation de l'instant**

L'homme est l'animal imaginatif qui, de désir mal satisfait en agrément anticipé, s'enchaîne au temps qui passe et ne tient jamais au présent. Démocrite l'avait déjà dit : « les sots tendent toujours vers les choses absentes, mais ils gâtent les présentes, fussent-elles pour eux plus avantageuses que les passées »[2]. Épicure déclare pareillement qu'« il ne faut pas gâter les choses présentes par le désir des absentes, mais considérer que celles-là même étaient appelées de nos vœux »[3]. « De même que les fiévreux, à cause de la malignité de leur mal, ont toujours plus soif et désirent les choses les plus contraires, de même ceux qui ont l'âme malade se sentent toujours privés de tout et sont la proie de désirs multiples à cause de leur avidité »[4]. Envie fébrile de posséder toujours plus et pernicieuse démesure : on voit que les figures classiques de la *pleonexia* et de l'*hybris* sont associées par Épicure à une gestion pathologique du *temps*.

Les insensés sont ceux-là même qui, ne sachant jouir du présent, « ne songent qu'aux biens futurs »[5]. Mais comme aucune certitude n'est possible au sujet de tels biens, ceux-ci, dit Torquatus, « se consument d'anxiété et de crainte ; et puis – c'est le pire des tourments – un jour, trop tard, ils s'aperçoivent que c'est inutilement qu'ils se sont passionnés pour l'argent, pour les charges publiques,

1. KHAYYAM (O.), *Rabaiyat*, (trad. F. Toussaint) ; Paris, Éd. Piazza (coll. "Ex oriente lux"), 1951.

2. DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales* (trad. Solovine), Paris, Alcan, 1928, p. 136 ; frag. n° 129 [= Diels B. 202] : ἀνοήμονες τῶν ἀπεόντων ὀρέγονται, τὰ δὲ παρεόντα καὶ παρωιχημένων κερδαλεώτερα ἐόντα ἀμαλδύνουσιν.

3. *Sentence Vaticane 35 :* Οὐ δεῖ λυμαίνεσθαι τὰ παρόντα τῶν ἀπόντων ἐπιθυμίᾳ, ἀλλ' ἐπιλογίζεσθαι ὅτι καὶ ταῦτα τῶν εὐκταίων ἦν.

4. PORPHYRE, *Ad Marc.*, 27 [= Us. 471] ; trad. Conche, *in : Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 52 : Οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρχεῖται, μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. Ὥσπερ οὖν οἱ πυρέσσοντες διὰ κακοήθειαν τῆς <νόσου> ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων ἀεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν.

5. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *futura modo exspectant.*

pour la puissance, pour la gloire »[1]. « A la fois volontaires et lâches, incapables de persévérer jamais dans une idée »[2], ils improvisent sans suite aucune, conformant leur rythme vital à celui qu'imposent leurs idoles (maîtresses capricieuses, foules versatiles ou vanités mondaines) et se noient toujours en quelque façon dans l'actuelle immédiateté.

Parce qu'à l'inverse il dispose d'un véritable *Lebensplan*[3], parce qu'il parvient même à surplomber l'instant, le sage sait aussi ne pas s'y dissoudre. Il n'est pas de « ceux qui sont pris trop profondément dans le cercle de quelqu'une des occupations courantes »[4]. Il échappe à l'excitation cyclothymique qui saisit la plupart des hommes. Ce faisant, il donne corps à l'instant qui fuit : il le dilate et le magnifie du même coup. En ne se projetant pas en avant de lui-même, il ne s'aliène pas le présent et sait préserver celui-ci de l'anéantissement. Alors que « la vie de l'insensé est ingrate et inquiète [et] se porte toute vers l'avenir »[5], le sage, tout au contraire, « n'est point suspendu aux choses futures, mais il les attend » – simplement[6].

**Pour une hygiène chronique de l'âme**

Somme toute, la cathartique épicurienne se présente ici comme une diététique de l'instant qui passe : en nous orientant de la sorte vers une hygiène *chronique* de l'âme, elle vise à nous faire éprouver la dégustation du moment fugace. De même que le sage doit veiller sur ses biens matériels afin de se suffire à lui-même dans la vieillesse[7], il thésaurise avec discernement des plaisirs dont le renouvellement lui sera plus tard monnayé par la pratique de la réminiscence affective.

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *...quae quia certa esse non possunt, conficiuntur et angore et metu maximeque cruciantur, cum sero sentiunt frustra se aut pecuniae studuisse aut imperiis aut opibus aut gloriae. Nullas enim consequuntur voluptates, quarum potiendi spe inflammati multos labores magnosque susceperant.*

2. *Ibid.*, I, XVIII, 61 : *iidem intemperantes et ignavi, numquam in sententia permanentes.*

3. Le sage, à l'instar des dieux, ne fait rien « d'une façon désordonnée » (cf. *Mén.*, § 134, où il est dit que rien n'est jamais fait ἀτάκτως par un dieu).

4. *Pyth.*, § 85 : [οἱ] εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις.

5. SÉNÈQUE, *Ep.*, XV, 10 [= Us. 491] : *stulta vita ingrata est et trepida : tota in futurum fertur.*

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XIX, 62 : *neque pendet ex futuris, sed exspectat illa.* — Cf. PLUTARQUE, *De tranquil. anim.* (cité par SOLOVINE, *Épic. Doctr. et maximes*, op. cit., p. 152) : « Celui qui se soucie le moins du lendemain le saluera avec le plus de plaisir ».

7. D. L., X, 120 [= Us. 572] : καὶ κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος [τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ].

Car c'est une même connaissance qui lui enseigne à se repaître du moment qui passe et à verser dans sa mémoire un plaisir qu'il tiendra dorénavant à sa discrétion[1]. Comme il se prémunit contre la sagesse loqueteuse des Cyniques mendiant aux carrefours, il œuvre de telle sorte qu'il n'aura point à mendier plus tard un *sursis*, – quand chargé d'ans, la mort viendra le prendre : à ceux qui, faute d'avoir vécu, se comportent aussi lâchement, la Nature, écrira Lucrèce, répond qu'à « désirer toujours ce qu'on n'a pas », à « mépriser les biens présents », on a laissé la vie s'écouler incomplète, sans joie, inassouvie[2].

**Instant parfait et temporalité**

Selon Romano Amerio, l'épicurisme en refusant de situer la béatitude dans le futur en tant que tel, loge donc la condition humaine dans une « *ponctualité absolue* conçue comme une sorte de *présence éternelle* et comme une libération à l'égard de la temporalité »[3]. Le même auteur parle, à ce même propos, de l'« *uchronie* du sage épicurien »[4]. Le sentiment de plénitude qui contient toujours sa visée dans les limites du présent empêche qu'à l'instar du vulgaire un tel sage ne soit en permanence tendu vers l'avenir; il y aurait ici comme une « *négation du futur* » et un « *refus de l'espérance* », – car espérer c'est déjà renier en quelque façon le présent[5]. « Niant le *caractère moratoire* de l'existence humaine », récusant la paresseuse excuse du *délai* (le μελλησμός de la *Sentence Vaticane 60*) qui toujours nous fait différer de jouir, « Épicure, poursuit Amerio, situait l'homme dans une relation verticale à l'égard du bien de l'esprit »[6]. Il ne confondait point le chemin du bonheur et l'axe horizontal du temps.

1. Nous verrons au chapitre suivant que cette connaissance – dont le sentiment de gratitude (χάρις) n'est guère que le *symptôme* – est celle de la *limite* des douleurs et des désirs.

2. Lucr., *DRN*, III, 957-958 :
*Sed quia semper aves quod abest, praesentia temnis,*
*imperfecta tibi elapsast ingrataque vita...*

3. Amerio (R.), "L'epicureismo e la morte", *Filosofia*, III, 1952, 541-576. — Le plaisir nous « met hors de la durée », écrivait en ce sens J. Fallot (*L'utilité et le plaisir pur dans la philosophie d'Épicure*, loc. cit., p. 62) ; cf. *ibid.*, p. 72 : « le sage est à l'abri de la relation temps ».

4. Amerio (R.), "L'epicureismo e la morte", loc. cit., p. 571.

5. *Ibid.*, p. 571 : *« negazione del futuro » ; « rifiuto della sperenza ».*

6. *Ibid.*, p. 572-573. — On sait qu'une doctrine épicurienne affirmait que la *mantique* est impossible, parce que c'est le jeu du hasard qui décide et que la connaissance de l'avenir ne pourrait que *nuire* aux hommes [Us. 395 = Eschyle, *Prométhée*, 624, scholie]. — Voir également : Cicéron, *De nat. deor.*, II, lxv, 162 : *nihil tam inridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum.*

Aussi, la mort elle-même n'annulera-t-elle pas la totale plénitude d'un instant saturé de joie : en ce sens, tout du moins, qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé[1]. Apprendre à maîtriser la temporalité, ce n'est rien autre chose, en effet, que parfaire constamment notre capacité à laisser advenir la plénitude, c'est-à-dire la *présence* du plaisir, du plaisir authentique et immuable[2]. Vivant « parmi des biens immortels »[3], au premier rang desquels vient d'ailleurs sa propre sagesse[4], le sage – si l'on ose dire – double le fil du temps d'une chaîne ininterrompue de béatitudes granulaires et, cependant, non dissociées entre elles : comme si l'existence de ce *dieu mortel*[5] « n'était pas toute entière contenue dans les limites du temps »[6].

## *5. La sagesse comme état irréversible. Le bonheur comme état permanent*

### Discontinuité du temps et continuité de la vie éthique

Épicure cependant n'est pas Aristippe. La vie heureuse ne se réduit pas, selon lui, aux fragments dispersés d'un bonheur simplement rhapsodique[7]. Le souverain bien, c'est le plaisir, le bonheur, – et non pas *les* plaisirs. Paradoxe apparent de l'épicurisme : une théorie foncièrement discontinuiste du temps aboutit à cet archétype d'un sage jouissant de manière ininterrompue de la vie conçue comme un *continuum* de plaisir.

1. *Sentence Vaticane 55* (cf. ci-dessus, p. 51, note 5).

2. Cf. PULIGA (D.), "Κρόνος e θάνατος in Epicuro", *Elenchos*, IV, 1983, 235-260 (en partic. : p. 253-254).

3. *Mén.*, § 135 : ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

4. Puisque selon Diano (*Ethica*, 148), Schmid (*Epikur*, 723), Arrighetti (*Epicuro*[1], 86) et Conche (*Épicure*, 267), il est plus logique de considérer que le « bien mortel » et le « bien immortel » dont parle la *SV 78* sont respectivement l'amitié et la sagesse. — Pour Bignone, Bailey et Festugière, c'était au contraire de l'*amitié* qu'il eût fallu comprendre qu'Épicure la tient ici pour un bien immortel.

5. Cf. *Mén.*, § 135 : « tu vivras comme un dieu parmi les hommes », ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.

6. AMERIO (R.), *L'epicureismo e la morte*, loc. cit., p. 573 : « ... *non fosse tutta entro il tempo* ».

7. D. L., II, 87 : selon Aristippe, « la fin est le plaisir partiel du moment, tandis que le bonheur résulte de l'assemblage des plaisirs partiels » (trad. donnée par Guyau, *in : La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 38). — Chaque action, enseignait en outre le philosophe de Cyrène, a en elle-même sa fin particulière, à savoir le plaisir particulier qui en résultera (cf. CLÉM. ALEX., *Strom.*, II, 417 : ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν).

Certes, Épicure a pensé le temps comme une suite d'*instants*. Néanmoins, dans son esprit, comme le rappelait Bailey, la vie bienheureuse « n'était point une succession d'instants indépendants, mais une totalité continue *(a continuous whole)*, dont aucun moment ne saurait être convenablement considéré à part du temps qui le précède ou qui le suit : la vie doit être considérée comme une unité »[1]. De plus, il y a sans nul doute quelque outrance à considérer qu'Épicure parlait d'« atomes de temps » exactement comme il discourait par ailleurs d'atomes spatiaux. L'instant indivisible (ἀμερής) n'a point la solidité monadique de la particule matérielle, car à la différence de la matière étendue, le temps n'est rien en soi, et n'est discontinu que parce qu'il *représente* en tant que successifs les chocs répétés des atomes[2].

Le plaisir, pour être pur, doit donc être obtenu à sa hauteur maximale et avec le moins de rupture possible dans sa continuité[3] : c'est à ces conditions, nous le verrons, qu'il peut être appelé *catastématique*. Pour les insensés, au contraire, l'existence « n'est qu'une suite ininterrompue de tourments »[4] : car c'est là l'unique continuité – anarchique, incoordonnée – qu'ils pourront jamais lui donner.

**Présence du futur dans l'actuel : le plaisir, c'est l'utile**

Aristippe avait réduit tout plaisir à celui de l'instant actuel : « le présent seul est nôtre », avait-il enseigné[5]. Aussi, non sans une grande logique, définissait-il le plaisir comme « un mouvement doux et agréable »[6] et professait-il qu'« un plaisir n'est pas plus agréable qu'un autre »[7] : *tout* le plaisir est dans l'instant; or tous les instants se valent; donc tous les plaisirs s'équivalent.

1. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 489.

2. Cf. à ce propos : Caujolle-Zaslawsky (F.), "Le temps épicurien est-il atomique ?", *Les Études philosophiques*, 1980, 3, 285-306, ainsi que le *Pap. Herc. 1413*, dont le texte a été inséré par Arrighetti *in : Epicuro. Opere*[2], op. cit., p. 381-415.

3. Cf. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 525 : *... at its maximum height and with the least break in continuity.*

4. Cicéron, *De fin.*, I, xviii, 61 : *...in eorum vita nulla est intercapedo molestiae.*

5. *Ælian. var. hist.*, xiv, 6 (cité *in :* Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 37) : Μόνον ἡμέτερόν ἐστι τὸ παρόν.

6. D. L., II, 86-87.

7. *Ibid.*, II, 86-87. — Mais, toujours d'après Diogène Laërce, Aristippe affirmait simultanément que « les plaisirs du corps [...] sont supérieurs à ceux de l'âme, et les souffrances du corps plus pénibles que les peines de l'âme ».

— Cf. enfin : D. L., X, 136 : « Les Cyrénaïques n'admettent pas qu'il y ait du plaisir dans le calme et dans le repos, ils en voient la source dans le mouvement, Épicure au contraire ».

Plutôt que de nous enchaîner ainsi au présent sous prétexte de nous rendre indépendants de l'avenir, Épicure s'est livré à une sélection des diverses jouissances, qui, si elles constituent toutes des biens en elles-mêmes, n'en sont pas équivalentes pour autant *du point de vue de leurs conséquences :* il faut savoir passer par-dessus (ὑπερβαίνειν) beaucoup de plaisirs dont découlerait un désagrément bien plus grand pour nous[1]. Le calcul des plaisirs et des peines a donc toujours-déjà grevé d'une part d'anticipation rationnelle l'instant que le sage goûte en ce moment. Et nous pouvons ainsi corriger partiellement ce que disait R. Amerio tout à l'heure[2] : la plénitude du bel aujourd'hui, si elle exclut bien, selon Épicure, toute tension pathologique vers l'avenir – si elle apparaît bien en un sens comme une « négation du futur »[3] –, n'en est pas moins rendue possible par le *calcul* métriopathique de celui pour qui le moment présent a la perfection de l'éternité[4]. On peut donc dire, avec Guyau, qu'il faut relever chez Épicure « le changement que produit dans sa doctrine du plaisir, identique pour le fond à celle d'Aristippe, l'introduction de l'idée d'avenir ». Car, dès que le plaisir devient fécondé par l'idée de temps, il prend un nom nouveau : la doctrine de la *volupté* se change en doctrine de l'*utilité*[5].

**Plaisir et espoir du plaisir : la maîtrise relative de l'avenir**

Il est assurément remarquable qu'Épicure, en indiquant les sources de « la joie la plus haute et la plus solide », ajoute à « la condition équilibrée de la chair » non pas la recollection des plaisirs passés, mais « l'espoir fondé de la conserver »[6]. Le libellé de la *Sentence Vaticane 33* appellerait une remarque identique : « le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses *et l'espoir de les avoir* peut rivaliser <avec Zeus> en bonheur »[7].

1. *Mén.*, § 129.
2. Cf. ci-dessus, p. 55 sq.
3. Cf. ci-dessus, *ibid.*
4. Cette prudence qui autorise le sage à être certain de faire le bon choix est à relier au *dogmatisme* de l'épistémologie épicurienne. Le culte hâtif du présent et l'abandon à l'immédiat s'accommodent fort bien, à l'inverse – chez les Cyrénaïques, comme d'ailleurs chez Omar Khayyam – d'une défiance à l'égard des sens et (soit dit sans anachronisme) d'une manière de *pyrrhonisme.*
5. Cf. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 39-40.
6. Cf. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 d [= Us. 68] : τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις. — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, II, XXVIII, 92.
7. *Sentence Vaticane 33 :* Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἕξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας

Épicure, on le voit, ne condamne point l'espoir en tant que tel[1] : c'est que la vie heureuse n'est guère concevable sans quelque assurance concernant la satisfaction des besoins élémentaires dans l'avenir. — « Quelqu'un peut-il savoir avec certitude dans quelle condition sera son corps, je ne dis pas à la fin de l'année, mais à la fin du jour ? », objecte Cicéron[2] : certes non, répondrait sans doute Épicure, mais la saine frugalité en toutes choses, jointe à l'observance des règles d'hygiène corporelle, caparaçonnent le sage jusque dans son physique, en le prémunissant contre nombre d'ennuis de santé.

De même, un certain *espoir* de les conserver semble indéniablement s'attacher aux plaisirs propres à l'âme. Pour qui commet l'injustice, la certitude (πίστις) de demeurer caché est absolument impossible[3]. Pour la foule de ceux qui professent des opinions impies sur les dieux et qui n'ont pas fait leur la droite connaissance selon laquelle la mort ne nous touche en rien[4], – pour ceux-là la tranquillité de l'âme est également impossible. Car notre total manque de sécurité à l'égard des instants futurs autorise la vaine crainte à s'enfler toujours. L'ataraxie suppose, en d'autres termes, qu'on sache bien qu'il n'y a « rien de redoutable » ni dans la mort ni dans la vie[5].

L'amitié contribue largement, quant à elle, à nous procurer une confiance positive (πίστις) au sujet de l'aide dont nous pourrions avoir besoin dans le futur[6]. Et c'est non seulement à l'ataraxie mais aussi à la « ferme confiance » qui accompagne nécessairement celle-ci que pourvoient l'étude des phénomènes célestes et les autres études spé-

μαχέσαιτο. — *N. B.* : l'introduction du nom de Zeus (généralement justifiée par les textes rassemblés sous le frag. Us. 602) a été contestée par J. Bollack (cf. *La Pensée du plaisir*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 469).

1. L'auteur de la *Lettre à Pythoclès* déclare nourrir une « agréable espérance » (ἐλπὶς ἡδεῖα) au sujet du destinataire : celui-ci a, en effet, montré d'heureuses dispositions pour la philosophie, en demandant au Maître un exposé concis et récapitulatif concernant les météores et en tâchant de se rappeler les raisonnements qui conduisent à la vie heureuse (cf. *Pyth.*, § 84-85).

2. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVIII, 92 : *An id exploratum cuiquam potest esse, quo modo se hoc habiturum sit corpus, non dico ad annum, sed ad vesperum ?*

3. *Sentence Vaticane 7* : « Il est difficile, pour qui commet l'injustice, de rester caché, mais avoir la certitude de continuer à le rester, cela est impossible » (Ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον).

4. Cf. *Mén.*, § 124.

5. *Ibid.*, § 124-125 : « Car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie » (οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν).

6. *Sentence Vaticane 34.*

ciales[1]. Cette « ferme confiance » est certes originairement fondée sur les sensations et les affections immédiates : la *Lettre à Hérodote* déclare explicitement que c'est en se référant à ces deux critères que l'on obtiendra en toutes choses « la confiance la mieux fondée » (ἡ βεβαιοτάτη πίστις)[2]. Mais loin de se borner à désigner une certitude épistémique dans l'étude des phénomènes physiques, cette πίστις, cette foi, exprime, en outre, l'*assurance* que confère au sage le gai savoir dont il jouit dans l'instant présent : le plaisir pur n'est pas seulement absence de trouble ; il est toujours en quelque mesure gage de tranquillité pour l'avenir. Le « manque de certitude » (ἀπιστία) jette au contraire les insensés « dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant »[3]. Une jouissance purement présente serait, nous l'avons vu, simplement corporelle[4]. Un instant pleinement vécu par l'âme s'ouvre comme de lui-même sur le passé et sur l'avenir. La doctrine utilitaire, c'est, en somme, l'hédonisme *plus* le souvenir et l'espérance[5].

L'espoir rationnel de connaître dans l'avenir un sort favorable à la perpétuation du plaisir actuel est tellement lié à ce dernier qu'Épicure déclare qu'à tout prendre « mieux vaudrait suivre le mythe sur les dieux que de s'asservir au destin des physiciens : car, avec l'un, se dessine l'espoir (ἐλπις) de fléchir les dieux en les honorant, mais l'autre ne comporte qu'une inflexible nécessité »[6]. De ces deux fictions aliénantes – celle de Platon ou celle de Démocrite – la plus nocive est encore celle qui ne nous laisse aucun espoir quant à la maîtrise relative des instants futurs. Le sage, parce qu'« il ne croit pas que le bien et le

1. *Pyth.*, § 85-86 : « La connaissance des phénomènes du ciel [...] n'a d'autre fin que l'ataraxie et une ferme confiance, comme aussi toutes les autres recherches » (Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως [...] νομίζειν εἶναι ἥπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν).

2. *Hér.*, § 63.

3. Sans doute extraite d'une lettre aujourd'hui perdue, la *Sentence Vaticane 57* déclare au sujet d'un tiers : « sa vie tout entière sera, par le manque de certitude, jetée dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant » (Ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται).

4. Cf. ci-dessus, p. 45 *(in fine)*, l'exposé pris de Cicéron (*De fin.*, I, XVII, 55-56).

5. Le plaisir de l'esprit n'est pas autre chose que le plaisir de la chair plus ou moins modifié par l'idée de passé et d'avenir ; c'est à la fois un souvenir (μνήμη) et une anticipation (πρωτοπάθεια) : cf. CLÉM. ALEX., *Strom.*, II, 417 [= Us. 451]. — C'est donc déjà, comme l'écrivait Guyau (*La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 60), « une demi-possession de l'avenir ».

6. *Mén.*, § 134-135. — Notre volonté est sans maître (ἀδέσποτον) : donner sa créance au fatalisme démocritéen, c'est s'asservir (δουλεύειν) ; c'est se soumettre au destin dont certains assurent faussement qu'il est « le maître de tout » (δεσπότης πάντων ; *ibid.*, § 133).

mal, qui font la vie bienheureuse, soient donnés aux hommes par le hasard »[1], sait que « l'avenir n'est point tout à fait nôtre », qu'il n'est pas non plus « tout à fait non nôtre »[2]. Si tout est nécessaire, à l'inverse, alors l'espoir est vain, la liberté devient chimère et le bonheur n'est plus notre œuvre.

**Être inaccessible au malheur**

La continuité du bonheur suppose donc que perdurent en quelque manière ses conditions de possibilité. Or, affirme Épicure, « celui qui est une fois devenu sage ne peut plus entrer dans la disposition contraire, pas même la feindre de propos délibéré »[3]. Il n'y a pas de place en lui pour des désirs non-nécessaires, car « au travers de l'amour pour la vraie philosophie, on s'affranchit de tout désir perturbateur et pénible »[4]. La sagesse est ainsi une disposition *irréversible*, aux yeux du maître du Jardin. Car il s'agit bel et bien, on le voit, d'*immuniser* les mortels contre le malheur éventuel[5].

D'ailleurs, « la douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur »[6]. Plus de vide ni d'hiatus dans le bonheur vital : le seul vide, semble-t-il, c'est l'instant que nous subtilise la douleur violente. Mais toujours on retrouve le bonheur au fond de soi, sitôt la peine disparue. Et, sauf

1. *Mén.*, § 134 : <οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης [= ἐκ τύχης] πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι.

2. *Ibid.*, § 127 : Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον <οὔτε πάντως ἡμέτερον> οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον.

3. D. L., X, 117 (trad. donnée par M. Conche ; *in : Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 93 [= Us 222 a]) : ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν· μηδὲ πλάττειν ἑκόντα (δοκεῖ Ἐπικούρῳ).

4. PORPHYRE, *Ad Marc.*, 31 [= Us. 457] : ἔρωτι φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται.

5. Bailey l'avait bien compris, qui rendait l'εἰλικρινεστάτη ἀσφάλεια dont nous parle la *MF XIV* (= « la sécurité la plus pure » que l'on peut obtenir à l'écart de la foule) par l'anglais : *immunity* ; cf. *Epicurus. The extant remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 99.

6. *Maxime fondamentale IV* : Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρχὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.

— Cf. notamment : CICÉRON, *De fin.*, II, VII, 22 : [Les épicuriens déclarent au sujet de la douleur :] « cruelle ? courte ; longue ? légère » *(si gravis, brevis ; si longus, levis)*.

maladie foudroyante (dont la médecine antique était encore plus incapable que la nôtre de retarder longtemps l'issue), ces instants de peine sont tout compte fait si rares et la douleur y apparaît si contrebattue par notre joie permanente et constitutive que le sage peut être dit heureux, même s'il est supplicié dans le taureau de Phalaris[1]. Certes les maladies du corps quelque peu graves constituent un sérieux « obstacle à l'agrément de la vie »[2], et toute douleur demeure en soi un mal[3] : mais le sage aura toujours la faculté de porter son esprit ailleurs[4]. Pour être heureux, commente Guyau, « il suffira de ne pas toujours souffrir »[5].

Cette doctrine de l'inviolabilité du bonheur par la douleur signifie, comme l'écrit Bailey, que « la douleur doit être endurée si elle advient, mais que dans le calcul du bonheur, il y aura toujours *un déséquilibre en faveur du plaisir* »[6]. Cicéron rapportait exactement cela dans le *De finibus* : du « sage toujours heureux » *(sapiens semper beatus)*, Épicure aurait dit qu'« il est toujours en état de plaisir *(semper est in voluptate)*, parce qu'il n'y a aucun moment où pour lui la somme des plaisirs ne l'emporte pas sur celle des douleurs »[7]. La sagesse constitue pour notre âme une manière de crible régulateur, réduisant à chaque instant les souffrances au *minimum* qu'il est possible et nous autorisant

1. Cf. D. L., X, 118, et surtout : CICÉRON, *Tusc.*, II, VII, 17, ainsi que SÉNÈQUE, *Ep.*, 66, 18 et 67, 15 [= Us. 601]. — Phalaris, tyran d'Agrigente au VI^e^ siècle av. J.-C., était réputé avoir fait brûler ses victimes dans un taureau d'airain. Un jeu de tuyaux placé dans les naseaux du monstre transformait en une musique suave les hurlements des suppliciés.

— *N.B.* : la présente formule n'appartient pas, loin s'en faut, au seul Épicure. Cicéron écrit dans les *Tusculanes* (V, XXXI, 87) que la vie heureuse « prendra place dans le taureau de Phalaris, sur la foi des Aristote, des Xénocrate, des Speusippe, des Polémon ». La plupart de ces philosophes semblent avoir entendu par là que, par son courage et sa dignité face à la torture, le sage éprouve le bonheur que lui confère alors la conscience de sa propre vertu : Platon (*La République*, II, 361 c-362 a) avait décrit le premier ce bonheur du sage injustement accusé, soumis à la question et condamné au pal.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 59 : *corporis gravioribus morbis vitae iucunditas impeditur.*

3. Cf. *Mén.*, § 130 : ...ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.

4. On se rapellera ce que soutenait Aristippe concernant la durée du bonheur (D. L., II, 91) : « le sage n'a donc pas une vie toute agréable, pas plus que l'ignorant n'a une vie entièrement pénible, c'est une affaire de proportion » (ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον).

5. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 52.

6. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 497 : *there will always be a balance on the side of pleasure.*

7. CICÉRON, *De fin.*, I, XIX, 62 : *neque enim tempus est ullum, quo non plus voluptatum habeat quam dolorum.*

du même coup à goûter le *maximum* de plaisir[1], – un peu comme les corps des dieux sont exempts de peine, du fait qu'un équilibre parfait et instantané de réparations et de pertes atomiques assure à jamais leur intégrité et leur condition bienheureuse. Une fois que nous sommes devenus philosophes, nous sommes prêts à toute éventualité; pour parler plus familièrement, *rien ne peut plus nous arriver*[2].

Elles sont donc minces, aux yeux du sage, les traverses de la fortune[3] : « hasard, pouvait s'écrier Métrodore, je suis inaccessible à tes attaques ! »[4].

1. *N.B. :* les conditions du jugement sain sont *toujours* réalisées, puisque les perceptions des sens sont vraies *à tous les instants* (cf. LUCR., *DRN*, IV, 499).

2. Et, pour être encore plus trivial, on dirait très volontiers que le sage épicurien est *blindé*.

3. CICÉRON, *De fin.*, I, XIX, 63 : *[Epicurus] exiguam dixit fortunam intervenire sapienti.* — Cf. également : *ibid.*, II, XXVII, 89.

4. KÖRTE (A.), "Metrodori epicurei fragmenta, frag. 49 ; *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie, Supplementband*, 17, 1890, p. 529-570. — « La fortune, pour arriver à moi, dira pareillement Chamfort, passera par les conditions que lui impose mon caractère » (*Maximes et pensées*, Paris, chap. V, coll. 10-18, 1963, p. 94).

## II

## LES LIMITES DU DÉSIR

### *1. Alexandre ou le traité du vain combat*[1]

**Caractère prodigieux prêté à l'expédition d'Alexandre**

Nos rêves contemporains de sortie du système solaire incitent, quoi qu'on en ait, à sous-estimer le caractère prodigieux dont fut revêtue pour longtemps l'expédition du Conquérant. Mille ans plus tard, Mahomet écrivait sur les feuilles des palmiers d'Arabie ces paroles qu'Allah lui aurait dictées au sujet d'Alexandre : « Nous affermîmes sa puissance sur la terre, et nous lui donnâmes les moyens de surmonter tous les obstacles. Il marcha jusqu'à ce qu'il fût arrivé à l'Occident, où le soleil se couche dans une source bouillante »[2]. Iskander (Alexandre) est, selon le Coran, celui d'entre les mortels à qui fut donné de découvrir une fois pour toutes les limites du monde. Au XII[e] siècle encore, quinze cents ans après l'épopée du Macédonien, le plus grand des géographes de l'Occident médiéval, al-Idrīsī (1100/1166), ne dira pas autre chose lorsqu'il voudra justifier que sa description du « deuxième climat »[3] commence à l'Occident par les îles Canaries : « c'est à ces îles, écrit-il, que parvint *Dhū-l-Ḳarnayn,* c'est-à-dire Alexandre et c'est de là qu'il revint »[4]. La fausseté histo-

1. Nous reprenons ici les principaux éléments d'une conférence prononcée en Sorbonne, le 10 janvier 1987, dans le cadre du *Séminaire d'Histoire du matérialisme* que dirige M. le professeur O.-R. Bloch.

2. *Le Coran*, chap. XVIII : *Elcahaf* [= La Caverne], 83-84 (trad. Savary); Paris, Garnier, 1960, p. 322.

3. Les géographes arabes divisaient le monde connu en sept "climats", – à l'instar de ce qu'avait fait Ptolémée avant eux. — Le "deuxième climat" – en partant du Sud – est ainsi une bande horizontale correspondant en gros (et aux longitudes de l'Afrique) à la zone que nous appelons *sahélienne*.

4. *Nuzhāt al-musthtāḳ fi khtirāk al-āfāḳ (Divertissement de celui qui désire parcourir le monde).* — Cité par : Cuoq (J.M.), *in : Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII[e] au XVI[e] siècle (Bilād-al-Sudān),* Paris, Éd. du C.N.R.S., 1975, p. 143.

rique du fait n'invalide pas ce qu'on a dit[1] : elle accrédite, bien au contraire, l'idée qu'on avait très tôt conféré une dimension mythique à la personne du Conquérant. Déjà, chez Diodore de Sicile (IIe siècle ap. J.-C.), l'oracle d'Ammon était censé avoir promis à Alexandre que son pouvoir s'étendrait jusqu'aux limites de la terre[2]. Vers le Nord, on nous dit qu'il atteint l'Hindou-Kouch, situé « directement sous les Ourses »[3] ; vers le Sud, il navigue sur l'Océan méridional[4]. Quant à Eschine (vers 390/vers 314 av. J.-C.), il avait proclamé que l'empire d'Alexandre s'étendait « du Levant au Couchant » et, vers le Nord, « au-delà de l'Ourse et des limites de la Terre habitée »[5].

Sans doute y a-t-il chez les auteurs anciens une impudente imposture lorsqu'ils affirment que l'expédition indienne avait mené Alexandre vers des pays jamais conquis auparavant – sinon par Dionysos et Héraklès. Somme toute, le roi ne faisait que poser les pieds dans les empreintes laissées par Cyrus et Darius Ier[6]. Sans doute aussi n'est-ce point la *psychologie* individuelle d'un héros « qui sent couler dans ses veines le sang d'Hercule et d'Achille », d'un individu agité par des pulsions irrationnelles censément héritées de sa mère Olympias, qui a jamais pu modifier à elle seule tout le cours de l'histoire du monde[7]. Au demeurant, le grand dessein dont le fils a conduit la réalisation, son père ne l'avait-il pas conçu et déjà quelque peu commencé[8] ?

1. En réalité, le périple africain d'Alexandre n'a pas dépassé les limites de l'Égypte. — Il reste qu'à la veille de sa mort, le Conquérant semble avoir caressé le projet de soumettre le bassin occidental de la Méditerranée ; selon Diodore (*Bibliothèque historique*, XVIII, 4, 1-6), ces *derniers plans* prévoyaient notamment la construction « d'une route le long de la Lybie jusqu'aux colonnes d'Hercule ».

2. DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, 93, 4 (trad. P. Goukowsky) ; Paris, Les Belles Lettres , 1976, p. 129.

3. *Ibid.*, XVII, 82, 2.

4. *Ibid.*, XVII, 96, 1.

5. ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 132 et 165.

6. Cf. FOUCHER (A.) et BAZIN-FOUCHER (E.), *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, Paris, 1942, p. 190-195.

7. Toute une littérature (G. RADET, V. EHRENBERG, etc.) a fleuri sur ce thème. — La formule mise entre guillemets ci-dessus est de G. Radet, – pour qui « les règles de la psychologie ordinaire » ne seraient pas applicables au Macédonien.

8. Philippe II de Macédoine avait vaincu les armées athéniennes et thébaines – trop tard coalisées – en 338 av. J.-C., à Chéronée. Ayant convoqué à Corinthe les délégués des cités et des États grecs, il avait fait voter le principe d'une « guerre de représailles » contre les Perses et s'était fait concéder à cette occasion le titre de *stratégos autocratôr* (*sc.* « avec pleins pouvoirs »). Il fit même passer 10 000 hommes en Asie, sous la conduite de Parménion. — L'assassinat de Philippe, en

Pourtant, comme l'a enseigné Huizinga, « pour la connaissance de la civilisation d'une époque, l'illusion même dans laquelle ont vécu les contemporains a la valeur d'une vérité »[1]. « Ce que le monde a cru, écrivait pareillement Burnouf dans son *Introduction* aux *Annales* de Tacite, – l'historien doit le rapporter, quand ce serait une erreur »[2]. Le monde a cru, en l'occurrence, qu'Alexandre était un *héros* : aussi, la croisade impérialiste et toujours victorieuse que mena collectivement son armée fut-elle interprétée par les auteurs anciens – et sans doute par la multitude – comme le déploiement dans l'histoire d'une volonté surhumaine, comme la manifestation sur le théâtre du monde d'un tempérament d'exception.

**La conquête comme anti-sagesse**

Toujours Alexandre avait voulu « aller *au-delà,* franchir les limites qui l'arrêtaient », écrit Festugière[3]. « C'est ce désir qui, en – 335, le pousse à traverser le Danube, pour voir ce qu'il y a au-delà ; qui, en – 331, le force à franchir le désert pour consulter l'oracle de Zeus Ammon ; qui, plus tard, l'amène à explorer lui-même le pays au-delà de l'Hyphase, ou les rives de la Caspienne, ou la côte arabique de l'Océan Indien à la mer Rouge »[4]. Ce désir insatiable du « plus loin », qu'on se figure toujours nécessairement, comme un « meilleur » résumerait, selon Festugière, tout l'esprit de l'époque que nous appelons *hellénistique*[5].

Aller toujours plus avant, n'être jamais satisfait de l'effort – fût-il colossal – qu'on a déjà fourni, atteindre les confins ! Les historiens anciens d'Alexandre, Arrien notamment, évoquent ce πόθος, ce désir irrésistible et toujours-déjà mâtiné de regret : désir de l'inconnu, désir du jamais vu ; désir d'un rassasiement introuvable, d'une totalité à

– 336, interrompit brutalement l'entreprise. — Cf. sur tout ceci : DIODORE, *Bibl. hist.*, XVI, 89, 1.

1. HUIZINGA (J.), *L'Automne du Moyen âge* (1919), Paris, Payot ("PBP", n° 373), 1980, p. 60.

2. TACITE, *Annales* (trad. Burnouf) ; éd. Garnier-Flammarion, p. 23.

3. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 24. — C'est nous qui soulignons.

4. *Ibid.*, p. 24. — L'Hyphase (aujourd'hui : la Sutlej), qui arrose l'actuel Pendjab, est l'affluent le plus oriental de l'Indus.

— On sait qu'à l'été – 326, une sédition se produisit parmi les soldats d'Alexandre : il semble que le roi ait voulu continuer vers le Gange et, au-delà, vers l'« Océan Environnant », mais que la révolte des phalanges le contraignit à commencer le voyage de retour par l'Indus ; cf. le récit de J.-G. DROYSEN, *Histoire d'Alexandre le Grand* (1833), Paris, Grasset (trad. J. Benoist-Méchin), 1935, p. 376 et *passim.*

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 23.

jamais inactuelle et toujours poursuivie cependant[1]. Bornes purement spatiales et toujours dépassables ; confins évanescents et jamais objectifs : termes et pseudo-limites qui, sitôt laissés en arrière, révèlent avec éclat qu'en guise de but ultime l'extension n'offre guère que des haltes très provisoires, et que l'achèvement d'une campagne ne consacre jamais que la fin d'une *étape* pour celui qui prétend subjuguer l'univers.

Pour le plus grand profit du sage, Alexandre a déployé dans l'espace, dans un théâtre à l'échelle de l'*oïkouménè*, l'appétit morbide d'une satisfaction qu'il voulait mille fois renouvelée et constamment diversifiée. Il a démontré en marchant l'inanité d'une telle recherche. La hâte fébrile du Conquérant à progresser toujours vers l'Est et l'éclatante précarité de son intrépide entreprise ont donné par avance une sorte de confirmation spatiale au dogme épicurien selon lequel les désirs infinis conduisent inévitablement les hommes à des impasses existentielles. Le débauché, le boulimique, le carriériste ou l'encyclopédiste ne nous montrent pas aussi bruyamment qu'Alexandre quelle insatisfaction résulte de l'illimitation du désir. La question, somme toute bien abstraite, de la structure pathologique, maniaco-dépressive, du désir infini, le Conquérant, pour son malheur, l'a expérimentée *pratiquement*. De celui dont les mains rangèrent sous un même joug presque tous les humains, il ne reste plus rien. Sa chance, devenue pour un temps proverbiale à Athènes, n'a rien eu que de très provisoire, – comme la suite l'a assez montré[2]. Sa gloire n'a nullement évité que son empire se disloquât dès que sa mort fut survenue : son cadavre âprement disputé par l'ambition de ses anciens lieutenants n'a pas même échappé aux outrages[3]. Son rêve de renommée éternelle et

1. *Pothos* désigne tout d'abord une nostalgie érotisée – celle qu'induit le souvenir de la ville natale (HÉR., 1, 165) –, voire franchement érotique (ESCH., *Perses*, 133 : le *regret* [πόθος] des hommes remplit de larmes les lits des femmes). — Chez Platon, ce terme peut désigner plus simplement le désir sensuel, irrationnel, la passion amoureuse qui aiguillonne et fait souffrir (*Phèdre*, 253 e), ou conserver le sens indiqué ci-dessus, comme dans le *Philèbe*, par exemple (48 a : Platon parle des deuils et des regrets – *pothoï* – mêlés, selon lui, de plaisir, que recèlent les spectacles tragiques).

2. Cf. MÉNANDRE, frag. 294 : ὡς ἀλεξανδρῶδες ἤδη τοῦτο· κάν ζητῶ τινα, αὐτόματος οὗτος παρέσται.

3. Le 13 juin de l'an – 323, Alexandre rendit l'esprit. Le soir même, son cadavre fut embaumé et ses généraux, au dire des auteurs anciens, s'en disputèrent la possession « comme des chiffonniers », ou « comme une bande de sangliers ». Finalement, Ptolémée le Lagide fut le plus prompt à dérober sa dépouille et fit acheminer celle-ci à Memphis.

de pouvoir universel, un seul jour a suffi pour en faire paraître la vanité[1].

**Parce qu'elle est illimitée, la passion est toujours frustrée**

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, un désir dont la visée est constamment déplacée et variée privilégie ainsi une thématique monomaniaque chez celui qui en est le porteur : car c'est toujours sa propre gloire, indéfiniment augmentée, infiniment diversifiée, qu'Alexandre avait insatiablement poursuivie de la Macédoine à l'Indus, via l'Égypte et l'empire des Perses. C'est, au fond, un désir du même ordre – impossible, et tout à la fois, obsédant – que ce vain « désir d'immortalité » (ὁ τῆς ἀθανασίας πόθος) dont projette de nous délivrer la *Lettre à Ménécée*[2] : un désir déjà mélangé de tristesse, car mêlé du pressentiment de son inéluctable et prochaine frustration.

Du temps, du temps qui nous mène à la tombe, Alexandre semble n'avoir voulu retenir que la fuite : et sa destinée tout entière paraît se ramener à un halètement gigantesque. Avec une rare persévérance, le Conquérant n'a cessé de chercher à *gagner du temps*. Dans le récit de sa vie qu'Arrien nous a laissé[3], ce ne sont que poursuites, étapes-records, marches forcées. Ici, les Barbares sont « abasourdis par la célérité d'Alexandre » (οἱ δε τῷ Αλεξάνδρου ἐκπλαγέντες)[4]. Là, c'est « à toute vitesse » (σπουδῇ) que le Macédonien reprend sa marche pour mieux circonvenir l'ennemi[5]. Aussitôt qu'il eut succédé à son père, dit Plutarque, on le vit « courant rapidement (ὀξέως) avec son armée jusqu'à l'Istros pour arrêter les mouvements des barbares »[6]. Il était « enclin à l'action » et généralement « hostile à tout ce qui pouvait le retarder dans ses entreprises », renchérit Diodore de Sicile[7].

On nous apprend aussi qu'Alexandre tâchait de tirer le meilleur parti du temps le plus banal, de le *rentabiliser* dans les plus petites

1. De 323 à 281 av. J.-C., l'éphémère empire d'Alexandre fut le théâtre d'âpres luttes au cours desquelles furent aux prises les "Diadoques" : Perdiccas, Eumène de Cardia, Antigone (secondé par son fils, Démétrios Poliorcète), Ptolémée, Cassandre, Lysimaque et Séleucos.

2. *Mén.*, § 124-125. — Lucrèce expliquera même que c'est là l'aiguillon secret de *tous* les désirs vains (*DRN*, III, 1053-1075).

3. Cf. ARRIEN, *Histoire d'Alexandre. L'Anabase d'Alexandre le Grand* suivi de *l'Inde* (trad. P. Savinel) ; Paris, Éd. de Minuit, 1984.

4. *Ibid.*, III, 17, 5.

5. *Ibid.*, III, 18, 10 et IV, 6, 3.

6. PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 670 c (trad. R. Flacelière) ; Paris, Les Belles Lettres, 1975, t. IX, p. 42. — L'Istros, c'est bien sûr le Danube.

7. DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, 16, 2.

occasions – quitte à recourir à des gesticulations, certes spectaculaires, mais somme toute assez vaines : « au cours des marches, quand il n'était pas trop pressé, il s'exerçait chemin faisant à tirer de l'arc ou à monter sur un char en pleine course et à en descendre »[1]. Ainsi, jusque dans les instants les plus anodins de sa vie militaire, le Conquérant semble avoir voulu accomplir une quantité *maximale* d'actions – grandes ou petites – pour faire la nique au temps qui passe. Les relations de ses campagnes ne font mention que de records : sa vie « extrêmement courte », écrit Plutarque, « il la remplit pourtant d'une multitude de grandes actions »[2]. Mais sa mort si précoce et l'immédiat anéantissement de son œuvre n'en démontrent pas moins l'inanité de son projet. Jamais le sage épicurien n'oubliera la morale de l'Histoire[3].

## 2. *Désir, nature, plaisir*

### Caractère borné du plaisir selon la nature

« La grande erreur que commettent les hommes au sujet des plaisirs du corps, c'est qu'ils les tiennent pour illimités : il est toujours possible, supposent-ils d'ordinaire, de continuer à ajouter de nouveaux plaisirs et donc d'en mettre en tas la somme accumulée *(to go on adding new pleasures and so piling up the aggregate amount),* explique Bailey commentant Épicure : si cela est vrai, nous ne pouvons jamais parvenir au *maximum* de plaisir, et un temps *infini* est nécessaire pour goûter pleinement celui-ci »[4]. Il est, à cet égard, une pensée tout à fait fondamentale d'Épicure : celle d'après laquelle « ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme dit la foule, mais l'opinion fausse au sujet de la réplétion illimitée du ventre »[5]. Dans ce cas, comme dans tous les autres, c'est le *prosdoxazoménon,* c'est-à-dire ce qui a été ajouté intempestivement par l'opinion à la pure affection de plaisir[6], qui est cause de ce que nous forgeons, pour ainsi dire, avec du vent notre propre déréliction. Les yeux, dit la sagesse populaire, sont d'ordinaire

1. PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre,* 677 d.

2. *Ibid.* — Cf. également : DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, 1, 3.

3. Cf. BUCHHEIT (V.), "Epikurs triumph des Geistes (Lukrez I, 62-79)", *Hermes,* XCIX, 1971, 303-323, – où l'auteur entend montrer que Lucrèce s'est expressément attaché à composer un éloge d'Épicure qui fût la stricte antithèse des *enkomia* dans lesquelles on avait chanté les victoires d'Alexandre.

4. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus.*, op. cit., p. 494-495.

5. *Sentence Vaticane 59 :* Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοί φασιν ἀλλὰ δόξα ψευδὴς ὑπὲρ τοῦ γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος.

6. Cf. *Hér.*, § 50 : « le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion » (τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστιν).

plus grands que le ventre. L'esprit, dit plutôt Épicure, est beaucoup plus "gros" que la chair : celui-ci invente, en effet, des recettes pour relancer artificiellement l'appétit, au risque de compromettre la santé du corps et, par contrecoup, la sienne propre.

D'accord avec Platon pour considérer que seul un désir limité est jamais susceptible de recevoir satisfaction[1], Épicure refuse toutefois catégoriquement de localiser dans le corps la source de notre misère. S'il réprouve aussi fermement que le fondateur de l'Académie la « vie insatiable et effrenée » que prône un Calliclès[2], il ne demande jamais que la partie rationnelle de l'âme condamne la puissance du désir organique, – de ce désir qui nous emporte, comme aurait dit Platon, « vers l'amour, la faim, la soif, et toutes les concupiscences » étrangères à la raison[3]. Il retourne au contraire le trait contre l'élan incontrôlé de l'âme qui, par une manière de dialectique anti-naturelle, désire toujours au-delà de ce qui suffit à nous contenter[4]. C'est qu'il propose, comme on l'a déjà dit, une hygiène et non une police des mœurs : il prescrit la régulation des désirs plus que l'éradication de certains d'entre eux. De ceux qui, parmi ces désirs, sont totalement vains à ses yeux (l'appétit de gloire, par exemple), il se borne à indiquer le néant ; de ceux qui – comme la faim ou la soif – ne sont tels qu'au-delà d'un certain degré, il ne demande pas que l'esprit les refoule, mais que le corps – comme il est *naturel* – en fixe précisément la limite. Ce n'est pas le corps, en effet, mais la raison seulement qui est apte à déraisonner : seule elle peut *oublier la nature*. Et comme le désir naturel se caractérise essentiellement par ce fait qu'il est un désir *limité*, on dira donc, par contraposition, que ce qui s'oppose à toute limite assignable s'oppose à la nature elle-même[5]. « Les biens de la nature, déclarait Épicure, sont contenus dans des bornes étroites, tandis que les vaines pensées s'engagent dans des voies sans fin »[6].

1. PLATON, *Philèbe*, 27 e.

2. Cf. PLATON, *Gorgias*, 493 c.

3. PLATON, *La République*, IV, 439 d.

4. Cf. PORPHYRE, *Ad Marc.*, I, 29 [= Us. 445] ; trad. É. Des Places, loc. cit., t. I, p. 123 : « N'accusons pas la chair d'être cause des plus grands maux et ne tournons pas notre humeur contre les choses ; cherchons-en plutôt la cause dans notre âme et arrachons tout vain appétit, toute vaine espérance de l'éphémère pour devenir entièrement maîtres de nous-mêmes ».

5. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, XIII, 44 : *sapiens... naturae finibus contentur...* ; la caractéristique du sage est de « se renfermer » dans les « bornes de la nature ».

6. D. L., X, 12 : τᾶς φύσιος δ' ὁ πλοῦτος ὅρον τινὰ βαιὸν ἐπίσχει· αἱ δὲ κεναὶ κρίσιες τὰν ἀπέραντον ὁδόν. — Le libellé de la *Maxime fondamentale XV* est très voisin de cette formulation.

**Modération des désirs et pauvreté joyeuse**

On comprend, par conséquent, les fréquentes invitations à la frugalité et à la sobriété que le sage adressait aux autres et qu'il fut le premier à suivre, – du moment qu'il suffit de peu pour atteindre à la félicité[1]. Ainsi, Cicéron affirme-t-il d'Épicure qu'« il faut peu de choses pour le satisfaire. [...] Personne, ajoute-t-il, n'a prôné davantage la frugalité »[2]. Diogène Laërce confirme, trois siècles plus tard, que le sage avait déclaré, dans ses lettres, se satisfaire d'eau et de pain ordinaire[3]. A un ami, il aurait demandé qu'il lui fût envoyé « un petit pot de fromage », en ajoutant qu'ainsi il pourrait faire un « repas somptueux », si l'envie l'en prenait[4]. Sénèque assure enfin qu'Épicure s'appliquait, certains jours, à dépenser moins que le salaire quotidien d'un esclave pour pourvoir à sa nourriture[5], et s'exerçait ainsi à calmer le plus simplement du monde les besoins naturels à son organisme : faim, soif et nécessaire équilibre thermique.

« Quelqu'un ayant demandé à Épicure comment il fallait s'y prendre pour devenir riche, celui-ci répondit : ce n'est pas en augmentant les biens, mais en diminuant les besoins »[6]. Car, ainsi que l'avait déjà enseigné Démocrite, « le désir modéré (σμικρὰ ὄρεξις) rend la pauvreté aussi puissante que la richesse »[7]. Celui qui, en effet, « n'est pas tout à fait content de ce qu'il possède sera malheureux, fût-il le maître du monde »[8]. Darius, dit Cicéron, dans un passage des *Tusculanes* consacré à la doctrine épicurienne du souverain bien, avait,

1. Cf. Arrighetti (G.), *Epicuro. Opere*[1], op. cit., p. XLI.

2. Cicéron, *Tusc.*, V, XXXII, 89 : *... quam parvo est contentus !* — On pense inévitablement au : *vivere parce / aequo animo* de Lucrèce (cf. *DRN*, V, 1118-1119). — Cf. également, *Tusc.*, V, XXXII, 89 : *Nemo de tenui victu plura dixit*, et *ibid.*, V, IX, 26 : *laudat tenuem victum.*

3. D. L., X, 11 : αὐτός τε φησὶν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ ; cf. également, Sénèque, *Ep.*, 110, 18 : « ayons de l'eau, de la polenta (*sc.* de la farine de maïs, d'orge ou encore de châtaigne), rivalisons de félicité avec Zeus lui-même » [= Us., p. 339, 17].

4. D. L., X, 10.

5. Sénèque, *Ep.*, 18, 9. — Le montant du salaire d'un esclave s'élevait à un as par jour.

6. Stobée, *Florilège*, XVII, 37.

7. Démocrite, frag. Diels B 284 (= Solovine 211 ; *in : Démocrite. Doctrines philosophiques et réflexions morales*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 154) ; cf. également, frag. Diels B 283 (= Solovine 210). — On voudra bien se reporter à : Plutarque, *De audiendis poetis*, c. 14, p. 37 a [= Us. 548], et Sénèque, *Ep.*, 16, 7 [= Us. 201] : « Si tu vis conformément à la nature, tu ne seras jamais pauvre ; si (tu vis) conformément à l'opinion, tu ne seras jamais riche ».

8. Sénèque, *Ep.*, 9, 20 [= Us. 474] : *si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.*

dans sa déroute, ingurgité de l'eau bourbeuse que des cadavres avaient rendue infecte : « il déclara qu'il n'avait jamais trouvé breuvage plus agréable. Apparemment, poursuit l'orateur, *il n'avait jamais attendu d'avoir soif pour boire* »[1]. Car la poursuite des superfluités que l'opinion tient faussement pour les biens les plus désirables, outre qu'elle nous engage dans l'illimitation, nous fait oublier le plaisir qui naît de la satisfaction de nos besoins véritablement naturels. C'est ainsi qu'il faut comprendre la plus célèbre des anecdotes relatives au plus grand des Cyniques : Alexandre, tout-puissant selon l'opinion, avait interrompu *un bien-être parfait selon la nature* en venant s'interposer entre le tonneau de Diogène et les bienfaisants rayons du soleil que tous ont reçus en partage[2]. Et c'est en ce sens, également, que ce singulier philosophe « se plaisait à soutenir qu'il avait une situation bien supérieure à celle du roi de Perse : lui, il ne manquait de rien, tandis que son rival ne pouvait jamais en avoir assez[3] ; les plaisirs dont il aurait été impossible de rassasier *(satiari)* son rival, lui-même n'en éprouvait pas le besoin, et il avait ses plaisirs à lui auxquels l'autre ne pouvait aucunement prétendre »[4].

La richesse selon la nature peut donc, par antiphrase, se définir comme une « pauvreté joyeuse »[5]. « L'utile, c'est le renoncement à l'inutile », écrivait à ce propos Jean Fallot[6]. Tout ce qui est naturel étant facile à se procurer et tout ce qui est vain étant difficile à obtenir[7], il faut – pour qui entend ne point se créer de tourments – savoir se contenter de peu, car de ce peu, comme le dira Lucrèce, jamais il n'y a de disette[8]. Aux désirs nécessaires, « on peut donner pleine satisfaction avec un rien, car les richesses selon la nature sont à

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 97 : *... negavit unquam se bibisse iucundius. Numquam videlicet sitiens biberat.*

2. Sur le fameux « Ôte-toi de mon soleil », cf. D. L., VI, 38.

3. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXII, 92 : *sibi nihil deesse, illi nihil satis umquam fore.*

4. *Ibid.*, V, XXXII, 92. — C'est Cicéron lui-même qui se livre à ce rapprochement entre la conduite de Diogène et la philosophie d'Épicure.

5. SÉNÈQUE, *Ep.*, 2, 5 [= Us. 475] : *honesta res est laeta paupertas.* — Cf. également : Us. 476 et 477, ainsi que : PORPHYRE, *Ad Marc.*, 27 et 29 [= Us. 471 et 480] : ἐξ ἐργασίας θηριώδους οὐσίας μὲν πλῆθος σωρεύεται, βίος δὲ ταλαίπωρος συνίσταται.

6. FALLOT (J.), *L'Utilité et le plaisir pur...*, loc. cit., p. 58.

7. *Mén.*, § 130 : τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.

8. LUCR., *DRN*, V, 1119 : *neque enim est umquam penuria parvi.*

la portée de tout le monde »[1] : c'est, du moins, ce que prétendait Épicure[2].

**Le plaisir comme réplétion d'un manque**

Il faut, affirme le sage du Jardin, que nous comprenions le néant des désirs auxquels aucun terme précis n'est jamais assignable. Faute d'objet nettement défini, un désir s'avérera nécessairement vain, frustrant, pénible. On peut bien boire jusqu'à plus soif, manger à satiété[3] ; mais on ne pourra jamais être riche à souhait, ni suffisamment glorieux. « L'ambition, par exemple, expliquait Guyau, croît à mesure qu'on la contente ; c'est une sorte de faim artificielle qu'on excite en la rassasiant, qu'on creuse en la comblant. Elle consiste à poursuivre un objet qu'elle anime elle-même de son propre mouvement, qu'elle éloigne à mesure qu'elle en approche et qui s'évanouit dans l'infini »[4]. La nature, au contraire, plus sensée que l'opinion, n'excite jamais un désir qu'elle ne puisse satisfaire, – et satisfaire à peu de frais (ὡρισμένος καὶ εὐπόριστος)[5].

Le désir déréglé, non soumis à la norme de nature, enfante une infinie chimère, un rêve éternellement insatisfait : il déplace le besoin sans l'apaiser[6]. Tout, une fois éprouvé, devient manque. Car les désirs creux, comme le dit l'épicurien Torquatus, n'ont « aucune mesure ni limite »[7]. Le plaisir apparaît ainsi comme la *réplétion* d'un manque[8], d'un déficit qui, dans l'épicurisme, ne peut être autre chose que celui d'une certaine quantité d'*atomes*. La πλήρωμα, la réplétion, constitue

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 93 : *... necessarias satiari posse paene nihilo ; divitias enim naturae esse parabiles.*

2. Plus qu'Épicure, semble-t-il, Diogène a pris en compte les difficultés qu'ont les pauvres à pourvoir même à leurs besoins *vitaux* : « Un jour où il se masturbait sur la place publique, rapporte Diogène Laërce, il s'écria : "Plût au ciel qu'il suffît aussi de se frotter le ventre pour ne plus avoir faim !" » (D. L., VI, 46). — Cf. également en ce sens : D. L., VI, 41, ainsi que la note 3 de notre p. 75.

3. « Manger, ou refaire le plein (πλήρωσις γιγνομένη πάλιν), c'est un plaisir », déclarait Socrate dans le *Philèbe* de Platon (31 e).

4. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 49.

5. Cf. *Maxime fondamentale XV*.

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XIII, 43 : *cupiditates enim sunt insatiabiles*, déclare Torquatus.

7. *Ibid.*, I, XIII, 45 : *inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest.*

8. Il faut opposer la πλήρωμα – la *réplétion*, toujours possible, d'un besoin tel que la faim ou la soif (cf. *SV 59*) – à la condition des débauchés et autres insatisfaits qui sont dits οὐκ ἐκπληρουμένοι dans la *MF X*.

donc une espèce particulière d'ἀνταναπλήρωσις[1] : elle est cette assimilation compensatoire dont l'effectuation, chez le vivant, comporte la particularité de s'opérer délibérément (et non spontanément, comme dans les corps inorganiques), – sous l'effet d'un certain besoin qui, antécédemment, la suscite et en rend consciente la nécessité.

Or, l'art de vivre consiste d'abord à discriminer parmi tous les manques que nous croyons découvrir en nous-mêmes lesquels correspondent en effet à des déperditions partielles de notre substance organique et lesquels ne sont que des leurres, enfantés par une vaine opinion. Les régénérations suscitées par les manques – par les *désirs* – du premier genre suffiront à nous rendre heureux : tel est l'enseignement d'Épicure. « Dès qu'une fois est née en nous la santé du corps et l'ataraxie de l'âme, aussitôt s'apaise tout orage de l'âme, car l'être n'a plus à marcher comme à la poursuite de ce qui lui manque (ἐνδέον τι), il n'a plus à chercher rien autre chose par quoi soit rempli (συμπληρωθήσεται) le bien de l'âme et du corps » (τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθόν)[2].

**La classification des désirs**

S'il ne prône pas la vie sauvage, Épicure concède ainsi aux Cyniques que philosopher, c'est d'abord *simplifier* la vie, – une vie que l'opinion et la raison ratiocinante se plaisent à compliquer de marottes inutiles et contraires à notre bien-être[3]. Une sériation de nos désirs s'avère, par conséquent, nécessaire pour que, nous en tenant à ceux dont la réplétion est sans conteste indispensable, nous vivions conformément à notre nature.

« Parmi les désirs, déclare Épicure dans la *Lettre à Ménécée,* les uns sont naturels, les autres vains, et [...], parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement »[4]. On fait généralement coïncider, sans autre forme de procès, cette double dichotomie avec la présentation tripartite que nous livre la *Maxime fonda-*

1. Sur l'ἀνταναπλήρωσις, cf. *Hér.*, § 48.

2. D. L., X, 128 (= trad. proposée par Guyau, op. cit., p. 53).

3. Sur les rapports de l'épicurisme avec la philosophie cynique, cf. notam. : MÜLLER (R.), "Die sozialen Grundlagen der epikureischen Philosophie", *in : Soziale Probleme in Hellenismus und im röm. Reich. Akten der Konferenz,* 85-96 (Liblice 10. bis 13 Oktober 1972), hrsg. von P. OLIVA und J. BURIAN, Praha Kab. pro Studia recka, rimcka a lat. 1973), qui oppose la πτωχεία, le dénuement prôné par les Cyniques à la πενία épicurienne, – plus convenable selon cet auteur à la situation matérielle et aux aspirations économiques des petits et moyens propriétaires auxquels Épicure s'adressait.

4. *Mén.*, § 127 : Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναὶ, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον.

*mentale XXIX :* « des désirs, dit Épicure à cet endroit, les uns sont naturels et <nécessaires (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι), d'autres naturels et> non nécessaires (φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι), d'autres ne sont ni naturels ni nécessaires mais naissent de l'opinion vide » (παρὰ κενὴν δόξαν)[1]. Il faut noter toutefois que, si la nuance est minime, la classification dichotomique – en opposant globalement *tous* les désirs naturels à ceux auxquels est refusé ce statut – semble conférer à la satisfaction des besoins naturels mais non nécessaires une valeur pleinement positive, laquelle valeur est partiellement estompée par la présentation tripartite des trois genres logiquement isotropes qu'énumère la *Maxime fondamentale XXIX :* dans la première présentation – celle de la *Lettre* –, les désirs vains s'opposent aux désirs naturels comme le vide s'oppose au plein en physique, et l'ensemble de tous les désirs naturels constitue alors comme un pôle positif de la faculté de vouloir ; dans la seconde, c'est plutôt le caractère absolument incontournable des seuls désirs *naturels et nécessaires* qui ressort davantage. Plus que la *Maxime fondamentale XXIX,* la *Lettre à Ménécée,* comme le note G. Rodis-Lewis, approfondit ainsi la distinction esquissée par Platon entre, d'une part, une nécessité absolue, imposée par la nature même (sous peine de mort) et, d'autre part, une nécessité relative à un avantage moins incontestable (ainsi, disait Platon, satisfaire la faim par des aliments luxueux « ne fait aucun bien, et même souvent le contraire »)[2].

Selon Épicure, précise le scholiaste, sont *naturels et nécessaires* les désirs qui tendent à l'apaisement d'une douleur – comme la boisson dans la soif ; *naturels et non nécessaires* ceux qui varient seulement la volupté sans supprimer cependant la douleur, – comme les mets délicats ; ne sont enfin *ni naturels ni nécessaires* les désirs ayant un objet aussi vain que l'obtention de couronnes ou bien l'érection de statues[3]. Une inexactitude s'est peut-être glissée, comme on le verra tout à l'heure, dans cette utile liste d'exemples[4]. Mais le principe général de la classification en ressort néanmoins très clairement. Comme l'écrivait Cyril Bailey, « les désirs naturels et nécessaires doivent, bien sûr, et peuvent être aisément satisfaits *(fulfilled)* : sans la satisfaction de certains d'entre eux nous ne pourrions point vivre du tout ; d'autres, s'ils sont satisfaits, produisent l'équilibre du corps et d'autres,

1. *Maxime fondamentale XXIX.*
2. Platon, *La République,* IV, 558 e-559 a. — Cf. sur tout ceci : Rodis-Lewis (G.), *Épicure et son école,* op. cit., p. 175.
3. Cf. *Maxime fondamentale XXIX,* Scholie.
4. Cf. ci-dessous, en partic. p. 125, note 4.

l'équilibre de l'âme. A l'autre bout de l'échelle, les désirs vains *(idle),* qui résultent principalement de la vaine imagination de plaisirs plus grands que ceux que nous possédons à présent, et qui ne contribueront en rien à l'équilibre du corps et de l'âme mais peuvent fort bien détruire celui-ci, doivent être éliminés à tout prix *(must be got rid of at all costs).*

La classe intermédiaire des désirs naturels mais non nécessaires cause un peu plus de difficulté. [...] Au total, le sage en fera un usage juste et modéré et sa sagesse pratique (φρόνησις) doit être son guide en chaque cas »[1].

***

Il convient désormais, malgré la rareté relative des textes (qui nous incite à toujours recourir à celui de Lucrèce...), de dresser une liste plus exhaustive des désirs qu'Épicure récusait et de ceux qu'il tenait au contraire pour conformes à notre nature[2].

*a.* Les désirs *naturels et nécessaires* le sont « pour le bonheur », « pour l'absence de souffrance du corps », ou « pour la vie même », déclare la *Lettre à Ménécée*[3]. « Manifestement, l'énumération va du moins au plus strict nécessaire », fait remarquer Mme Rodis-Lewis[4].

* les désirs nécessaires à la vie elle-même (ἀναγκαῖα... πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) sont la *faim* et la *soif.* C'est des animaux, dira Lucrèce, qu'émane et se détache le plus de corps élémentaires[5] : leur substance s'étant raréfiée, ceux-ci prennent de la nourriture pour étayer leurs organes chancelants, pour que l'aliment distribué dans leurs membres et leurs veines aille y « combler les vides creusés par la faim »[6]. Et c'est d'une façon identique que les liquides se répandent dans toutes les régions du corps qui en réclament[7].

* les désirs nécessaires au bien-être du corps (ἀοχλησία τοῦ σώματος)[8] sont essentiellement ceux qu'ont satisfaits les premières in-

1. Cf. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 493.

2. Nous suivons *grosso modo,* pour cette recension, la présentation qu'a donnée M. Conche (*in : Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 63 à 69).

3. *Mén.,* § 127-128 : τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

4. Rodis-Lewis (G.), *Épicure et son école,* op. cit., p. 176.

5. Lucr., *DRN,* IV, 860-861 :
*fluere atque recedere corpora... / multa.*

6. *Ibid.,* IV, 869 : *ut amorem opturet edendi.*

7. *Ibid.,* IV, 870-871.

8. Sénèque rendait le mot ἀοχλησία par *quies* en latin (cf. *Ep.,* 92, 6 = Us. 412).

ventions techniques, celles qui se sont bornées à prolonger – à terminer, en quelque façon – la nature : ainsi, le tissage des vêtements nous prémunit contre le froid[1], et l'art de construire des abris nous protège des intempéries. Le désir d'un bon feu, en hiver[2], et celui de tirer de la terre des cultures conformes à nos besoins alimentaires[3] devaient aussi constituer, aux yeux d'Épicure comme à ceux de Lucrèce, des désirs naturels et nécessaires à la tranquillité du corps.

* quant aux désirs naturels et nécessaires au bonheur (εὐδαιμονία), ce sont, d'après M. Conche, le *désir de philosopher* et – enveloppé par celui-ci – le désir de pratiquer l'*amitié*[4].

L'homme civilisé, le citadin qu'a perverti une civilisation toujours avide de nouveaux artifices n'a plus d'autre recours, en effet, que la philosophie s'il veut retrouver la nature[5]. C'est elle qui, seule, peut régler nos désirs ; c'est elle, comme on a pu l'écrire, qui « nous ramène à la limite »[6].

Et l'égalité d'âme étant condition suffisante de l'égalité d'humeur avec l'autre, la sagesse a pour fruit suprême l'amitié véritable[7] : en forçant sans doute quelque peu le sens d'une parole rapportée par Sénèque, De Witt assurait même qu'aux yeux d'Épicure, il est plus nécessaire d'avoir quelqu'un avec qui manger que quelque chose à manger[8]. Aussi, malgré les objections de Jean-Claude Fraisse, selon qui l'amitié ne peut être un désir naturel et nécessaire chez Épicure puisque celui-ci récuse toute idée de sociabilité naturelle entre les hommes[9], il semble bien que l'inverse soit vrai, du moment que la

1. Cf. Lucr., *DRN*, V, 1426-1427 : le froid « torturait » *(excruciabat)* les hommes primitifs.

2. Cf. *ibid.*, V, 1091-1104.

3. Cf. *ibid.*, V, 1361-1378.

4. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 65. — Cf. une liste assez voisine des désirs naturels et nécessaires selon Épicure, chez Diano (C.), *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, p. 41-42.

5. Sur cette *nature* – dont on peut se demander s'il s'agit de la nature *environnante* ou bien de la nature *humaine*, comme on l'aurait entendue au Grand siècle –, cf. ci-dessous, p. 129 sq.

6. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 65.

7. *Maxime fondamentale XXVII* : « De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie toute entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié » (Τῶν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις).

8. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 310. — Cf. Sénèque, *Ep.*, 19, 10 : « Examine avec qui tu dois manger et boire avant de penser à ce que tu mangeras et boiras ».

9. Fraisse (J.-C.), *Philia...*, op. cit., p. 295.

privation du plaisir qu'il y a à commercer avec nos amis constitue une souffrance qui n'est en rien imaginaire.

***b.*** Les désirs *naturels et non nécessaires* sont principalement le *désir sexuel* et le *désir du beau* (ou « désir esthétique »).

Le premier est incontestablement naturel : il accompagne toujours l'émission d'une certaine liqueur que l'organisme tend *naturellement* à répandre au-dehors. Épicure, notait Knut Kleve, groupe parfois la jouissance sexuelle parmi les « bonnes choses » (τἀγαθόν), avec d'autres sensations de plaisir fondamentales, ayant trait au goût, à l'ouïe et à la vue[1]. Mais plusieurs fragments nous le montrent adoptant un ton beaucoup plus réservé à l'égard de ce même plaisir : ainsi, selon Diogène Laërce, il aurait enseigné que « le commerce charnel ne nous est nullement profitable » et qu'« il faut s'estimer heureux si l'on s'en tire sans dommage »[2].

Celui qu'habite le désir de l'amour ressent le besoin très réel d'une certaine déperdition de matière ; ce besoin, la consommation de l'acte viendra normalement l'apaiser, mais il semble également plausible qu'une dépense énergétique de substitution puisse aussi bien le résorber, puisque c'est du corps *tout entier* que proviennent les atomes de la semence : activité physique, voire même gymnosophique[3], ou conversation philosophique avec un ami. Car il est bien souvent utile, aussi bons que puissent être *en eux-mêmes* les doux liens d'Aphrodite, de n'en user que prudemment : tant il est parfois malaisé, une fois que l'acte est consommé, de réapprendre à se déprendre ou d'échapper à quelque honte, – de se garder, en d'autres termes, d'éprouver le moindre tracas, c'est-à-dire la moindre douleur en notre âme.

Le *désir de contempler des choses belles* paraît moins évidemment naturel que le désir sexuel. D'autant qu'Épicure semble avoir condamné les poètes, ou tout au moins la poésie homérique, accusée, tout comme chez Platon, de tromper le public en propageant des mythes mensongers présentés sous une forme attrayante[4].

1. KLEVE (K.), "Lucrèce, l'épicurisme et l'amour", p. 379 ; *in : Actes Budé*, p. 376-383, qui cite en particulier D. L., X, 6 : Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς. — Cf. également : ATHÉNÉE, *Banquet des sophistes*, XII, 546 e [= Us. 67 ; Arrigh. 21].

2. D. L., X, 118.

3. Mme G. Rodis-Lewis (*Épicure et son école*, op. cit., p. 282) n'exlut pas qu'Épicure ait pu être adepte du yoga.

4. Cf. PLUTARQUE, *De poetis audiendis*, 1, 15 et SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VI, 27 [= Us. 163 et 229], ainsi que : PLATON, *La République*, X, 598 b-c.

Il convient, en outre, de ne pas oublier, lorsqu'on évoque les réserves qu'Épicure a pu formuler au sujet des productions esthétiques, que l'art dont il fut le contemporain est un art qui *finit* : Scopas, Lysippe et Praxitèle – les grands noms de la statuaire du IV^e^ siècle av. J.-C., ne sont déjà plus des *classiques*. Leur art n'est plus celui des Phidias, des Polyclète et des Myron : c'est un art *maniériste*, qui tend déjà vers le baroque[1]. A la norme, au modèle typique donné, au V^e^ siècle, par le *Doryphore* de Polyclète (la tête mesurait alors 1/7 de la hauteur totale du corps), à l'olympienne sobriété des marbres de Phidias (vers 490/431 av. J.-C.), ont succédé des proportions graciles, un canon plus sophistiqué : la tête de l'*Apoxyomène* de Lysippe, celle de l'*Hermès* de Praxitèle, ne mesurent plus qu'*un huitième* de la hauteur totale de la statue, qui paraît donc plus longue, voire même efféminée. Avec le maniérisme, l'*illimité* s'est introduit dans l'art : le mouvement ne décrit plus une situation dans l'espace; il suggère seulement une direction dont le terme reste indécis. Une nouvelle virtuosité s'attache à exprimer surtout l'imminence du mouvement et recherche la *grâce* plutôt que la beauté[2].

Néanmoins, parce que la beauté est donnée tout entière dans les sens et que les images ou les sons agréables ne sont point éprouvés comme tels sous l'effet d'un jugement de l'esprit mais par suite d'une *affection* de plaisir; parce qu'en outre l'objet du désir esthétique est en droit toujours *limité* – la nature ne pouvant créer indéfiniment des beautés toujours surpassables[3] –, ce même désir peut être classé parmi ceux qui, sans être absolument nécessaires à notre joie constitutive, sont cependant foncièrement naturels. Cicéron témoigne d'ailleurs de ce qu'Épicure considérait bien ainsi ce désir : « pour mon compte, aurait-il déclaré, je ne vois pas ce que je pourrais entendre par le souverain bien, abstraction faite des plaisirs que procurent le goût, les choses de l'amour et l'*audition des chants*, abstraction faite aussi des *sensations agréables que les manifestations de la beauté procurent à nos yeux* et, d'une façon générale, de tous les plaisirs qui, dans l'ensemble

1. Exemple le plus caractéristique de ce baroque auquel aboutira l'art hellénique : le fameux groupe du *Laocoon* (Musée du Vatican) qui se trouve être la copie romaine d'une œuvre grecque du III^e^ siècle av. J.-C.

2. G. Vasari (1511/1574), élève de Michel-Ange, auteur des *Vite de più eccellenti Architetti, Pittori e Scultori Italiani* (1550) et théoricien du *maniérisme* renaissant, a consacré quelques pages décisives à cette *grazia*, à cet idéal commun à nombre d'écoles post-classiques.

3. Cf. Lucr., *DRN*, II, 500-514 et, ci-dessous, p. 92.

de l'être humain, sont produits par n'importe quel sens »[1]. Et Lucrèce n'omet pas de mentionner la musique et le chant et la danse, lorsqu'il dépeint la vie simple des hommes *naturels* que furent, selon lui, nos lointains ancêtres[2].

Mais l'argument qui doit le plus nous incliner à considérer qu'Épicure rangeait le désir du beau parmi les désirs naturels doit être tiré, croyons-nous, de sa théologie : on comprendrait fort mal, s'il devait en aller autrement, que Lucrèce ait pu affirmer que les premiers hommes ont trouvé aux dieux des figures « d'une beauté sans pareille », et que cette « éclatante beauté »[3] les ait assez surpris pour qu'ils prêtent en outre à ceux-ci le pouvoir de gouverner la nature[4]. La contemplation renouvelée de la beauté divine, avant que d'être obnubilée par le mythe et les vaines opinions, semble bien avoir largement contribué à cristalliser en une *prénotion* durable les images, tout d'abord ponctuelles et labiles, qui – une fois détachées des dieux – impressionnaient les premiers hommes : or, on voit mal qu'un désir vain ait pu jouer un si grand rôle chez des êtres aussi peu contournés que l'étaient nos premiers et lointains ancêtres. Le désir esthétique, s'il n'est certes pas un désir dont la satisfaction est indispensable au bonheur, devait donc figurer parmi les désirs *naturels* dans la classification d'Épicure.

*c.* Les désirs *vains*, enfin, sont tous ceux qui comportent de l'illimitation.

Ce sont soit des désirs naturels dont on méconnaît la limite (excès de table[5] ou raffinements culinaires ou vestimentaires[6], dans le cas des désirs naturels et nécessaires ; passion amoureuse ou vanités esthétisantes[7], dans le cas de ceux qui sont naturels mais non

1. Cicéron, *Tusc.*, III, xviii, 41 : *Nec equidem habeo quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur veneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis, suavis motiones, sive quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu.* — *N. B.* : Cicéron affirme traduire ici quelques passages d'un livre qu'Épicure avait consacré au *souverain bien*.

2. Lucr., *DRN*, V, 1379-1433.

3. *Ibid.*, V, 1169-1170 : *divom... / egregias.. facies*, et V, 1174 : *facie praeclara*.

4. Sur tout ceci, cf. *ibid.*, V, 1169-1193.

5. Cicéron, *Tusc.*, V, xxxiv, 100 : « un bon repas est celui où on mange avec appétit *(in desiderio)*, et non celui où on se gave » *(in satietate)*.

6. Cf. Lucr., *DRN*, V, 1416-1429.

7. Épicure déclare cracher sur la beauté comme sur les vertus, si celles-ci ne procurent pas du *plaisir* (cf. Us. 70).

nécessaires) ; soit des désirs illimités par essence et *a principio* aberrants.

La vaine crainte de la mort constitue, on l'a dit, le prototype – et même, selon Lucrèce, la cause inconsciente – de tous les autres *pothoï*[1] : ce n'est jamais rien d'autre, en effet, que le désir d'une vie dont la durée pût être *indéfinie*[2]. Le désir de la gloire, ce « soleil des morts », selon l'expression de Balzac[3], est également vide de sens. En tout état de cause, être glorieux suppose que l'on plaise à la foule ; or le philosophe ne se règle point sur l'opinion de la foule[4]. Le désir des biens terrestres – qui sont à portée de nous, qui sont ceux de notre prochain – comporte la même illimitation, la même *pleonexia* (ce désir d'avoir toujours plus, que les Latins ont traduit par *"avaritia"*), et donne lieu aux mêmes frénésies[5]. « Le désir s'étend sans mesure quand il franchit les limites de la nature. Car celle-ci a sa fin, [mais] les vains élans de la concupiscence sont sans bornes »[6]. Ainsi, « ni la richesse la plus grande qui soit ne délivre du trouble de l'âme ou n'engendre une joie réelle, ni l'estime et la considération de la foule, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies »[7]. L'ambition, le désir de domination, l'aveugle désir des honneurs[8] et toutes les diverses passions sociales tombent, pour la même raison, sous le coup de la même critique.

***

On le voit, moins ils sont nécessaires, plus les désirs sont difficiles à contenter. La peine, le trouble – la douleur, en un mot – que nous cause la poursuite d'un plaisir est toujours en raison inverse de son importance effective. Les désirs naturels et nécessaires sont précisément ceux auxquels « on peut donner pleine satisfaction avec un rien »,

1. Sur la notion de *pothos*, cf. ci-dessus p. 67 et *passim*.

2. Cf. *Mén.*, § 124-125.

3. BALZAC (H. de), *La Recherche de l'absolu ; in : Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1842-1855, t. XIV, p. 400.

4. SÉNÈQUE, *Ep.*, 29, 10 [= Us. 187] : « Ce que je sais, la foule ne l'approuve pas ; ce qu'elle approuve, je ne le sais pas ».

5. Lucrèce dénonce l'*avarities* au début du chant III du *De rerum natura* (aux vers III, 59 sq.).

6. SÉNÈQUE, *Ep.*, 39, 5-6 : *Necesse est enim in inmensum exeat cupiditas, quae naturalem modum transilit. Ille enim habet suum finem, inania et ex libidine orta sine termino sunt.*

7. *Sentence Vaticane 81* : Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾷ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἡ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας. — Cf. Us. 207 et 479 (= PORPHYRE, *Ad Marc.*, 28 et 29).

8. Cf. LUCR., *DRN*, par ex. : V, 1120-1130.

comme l'écrit Cicéron dans ses *Tusculanes*[1] : ce sont ceux-là même qui font dire aux épicuriens que « les richesses selon la nature sont à la portée de tout le monde »[2]. Pour ce qui est de la seconde catégorie de désirs *(secundum genus)* – les désirs naturels et non nécessaires – « il n'y a guère de difficulté, soit à s'en procurer les objets, soit même à s'en passer »[3]. Car, d'une façon générale, les plaisirs correspondant à cette sorte de désirs sont certes « désirables, mais à condition qu'ils ne puissent faire du tort »[4] : aussi ne sont-ils « jamais utiles », à parler strictement[5]. Quant à ceux qui viennent en troisième lieu, « l'idée qu'ils sont pleinement chimériques » – autrement dit que leur satisfaction est *infiniment* malaisée – « et qu'ils n'ont nul caractère de nécessité, ni même rien de naturel, les a fait rejeter complètement » par le philosophe du Jardin[6].

### *3. Fondements physiques de la théorie des limites dans la pensée épicurienne*

Le concept de *limite* est, on le voit, tout à fait central dans la pensée d'Épicure. Le malheur humain tient essentiellement à l'illimitation d'un désir qui voudrait forcer la nature ; être heureux, par contraposition, c'est connaître la *limite des désirs* et, corollairement, celle des biens et des maux. Il y a donc lieu de nous arrêter un instant, afin de cerner plus précisément les contours d'une notion qui "circule" aussi abondamment, tant dans la physique que dans l'éthique épicuriennes. Dans un article à cet égard fondamental, Phillip De Lacy déclarait même tenir ce concept pour le « principe unificateur de l'enseignement d'Épicure »[7].

Les termes πέρας et ὅρος sont ceux que les épicuriens emploient ordinairement pour nommer la *limite* – tout particulièrement lorsque la réflexion roule sur les questions d'ordre éthique. Il ressort, en

1. Cicéron, *Tusc.*, V, xxxiii, 93 [= Us. 456] : *necessarias [cupiditates] satiari posse paene nihilo.*

2. *Ibid.*, V, xxxiii, 93 : *divitias enim naturae esse parabiles.*

3. *Ibid.*, V, xxxiii, 93 : *secundum autem genus cupiditatum nec ad potiendum difficile esse censet nec vero ad carendum.*

4. *Ibid.*, V, xxxiii, 94 : *omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit.*

5. *Ibid.*, V, xxxiii, 94 : *[genus hoc voluptatum] prodesse nunquam.*

6. *Ibid.*, V, xxxiii, 93 : *tertias, quod essent plane inanes neque necessitatem modo, sed ne naturam quidem attingerent, funditus eiciendas putavit.*

7. De Lacy (Ph.), "Limit and variation in the epicurean philosophy", *Phoenix*, 1969, XXIII, 1969, 104-113 : *the unifying principle of Epicurean teaching.* — On trouvera un résumé de cet article en français *in : Actes Budé*, p. 172-175 (sous le titre : "La recherche épicurienne de la certitude").

outre, du § 133 de la *Lettre à Ménécée,* que πέρας et τέλος constituent des termes étroitement reliés : Épicure y propose, en effet, pour modèle l'homme qui s'est rendu compte de « la fin de la nature » (τὸ τῆς φύσεως τέλος) et qui a saisi, d'une part, que « la limite des biens (τὸ τῶν ἀγαθῶν πέρας) est facile à atteindre et à se procurer », d'autre part que « celle des maux (τὸ δὲ τῶν κακῶν) est ou brève dans le temps ou légère en intensité »[1].

Épicure, dans le même passage, dit aussi de son sage qu'« il a sur les dieux des opinions pieuses » et qu'« à l'égard de la mort, il est constamment sans craintes »[2]. Ceci signifie que le quadruple remède (τετραφάρμακον) – puisque c'est lui qu'on reconnaît ici – peut aussi bien se formuler comme suit : la philosophie nous libère des faux dieux dont la théologie astrale peuple la voûte céleste **[a]** ; elle dissipe la crainte de la mort **[b]** et elle enseigne, enfin, la *limite* des désirs et des maux **[c-d]**[3]. Si nous relisons enfin dans le même esprit la *Maxime fondamentale X,* qui constitue une formulation à peine plus lapidaire du *tétrapharmakon,* nous nous apercevrons qu'Épicure y déclare que nous n'aurions rien à reprocher aux gens dissolus si les choses qui leur causent du plaisir « dissipaient les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes **[a]**, de la mort **[b]** et des douleurs **[d]**, et enseignaient en outre la *limite* des désirs **[c]** » (τὸ πέρας τῶν ἐπιτυμιῶν).

Aussi voudrions-nous montrer, en prolongeant le travail de Ph. De Lacy, que la notion de limite peut recevoir *cinq* acceptions dans le système épicurien : elle désigne, selon les cas, le cardinal d'un ensemble fini **(I)** ; le domaine de variation dont sont susceptibles les propriétés génériques d'un être naturel **(II)** et, conséquemment, le *maximum* **(III)** ou le *minimum* **(IV)** que la nature a assigné à de telles variations ; la même notion, enfin, peut faire référence, comme de juste, à la périphérie d'un corps matériel **(V)**.

Nous voudrions montrer également que cette polysémie, qui indique assez par elle-même combien la notion en question constitue un point nodal dans la réflexion d'Épicure, met tout particulièrement en lumière les fondements physiques de l'éthique que propose le sage du Jardin[4] : chacune des acceptions qu'on vient d'énumérer fait signe en

1. *Mén.*, § 133.
2. *Ibid.*, § 133.
3. Autrement dit : nous rend capables du bonheur et aptes à supporter la douleur.
4. Le travail d'E. M. STEHLE : *The Unity of physics and ethics in Lucretius,* Diss. Univ. of Cincinnati, 1971, insistait particulièrement sur cette *dépendance* de l'éthique épicurienne à l'égard de la physique.

effet vers l'éthique, ainsi que nous tâcherons de le souligner à chaque fois.

**La limite comme cardinal d'un ensemble fini**

Dans le cadre de la physique épicurienne, la figure la plus immédiate que revêt le concept de limite correspond strictement à ce que recouvre pour nous la notion de *cardinal d'un ensemble fini.* Telle série – celle, par exemple, des formes atomiques (τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων) –, sera dite *limitée* en ce sens que, si nous ne pouvons la dénombrer ni par la raison ni, *a fortiori,* à l'aide des sens, elle est toutefois assurément finie en droit. Les différentes variétés d'atomes existent « en nombre non absolument infini, mais seulement inconcevable », assure la *Lettre à Hérodote*[1]. Et c'est par la méthode de non-infirmation (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) que l'on a déjà évoquée[2] qu'Épicure prétend démontrer la nécessaire clôture de la série envisagée : les objets créés ne différant, ainsi que le dira Lucrèce, que « dans une mesure limitée »[3], les formes des atomes ne sauraient varier à l'infini[4].

Il y a corollairement une limite à la *grandeur* des atomes[5]. Cette limite n'est pas seulement un *maximum* : elle signale la *clôture* d'une collection de grandeurs discrètes, qui sont celles-là seules que peuvent jamais posséder les atomes. Ici encore, la démonstration repose sur la méthode de non-infirmation : puisque, d'une part, nul atome n'est visible et que, d'autre part, la grandeur d'un atome est toujours le multiple entier du *quantum* volumétrique que représente la *minima pars*[6], la série des volumes atomiques possibles est nécessairement limitée[7]. On sait que les architectes grecs (comme d'ailleurs les architectes gothiques), adoptaient un *module,* c'est-à-dire une longueur-unité, dont toute longueur dans l'édifice devait être un multiple

1. *Hér.*, § 42-43 : les différences de ces formes sont οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι. — Cf. LUCR., *DRN,* II, 478-521 (et également : III, 525-526).

2. Cf. ci-dessus, p. 27 sq.

3. LUCR., *DRN,* II, 519 : *finita distant ratione creata.*

4. Cf. *ibid.*, II, 479-480. — A l'inverse, comme le déclare Lucrèce (*ibid.*, II, 338-339), la masse *(copia)* des atomes n'a, quant à elle, « ni fin ni total » *(neque finis ... neque summa).*

5. *Hér.*, § 55-56. — Cf. LUCR., *DRN,* II, 498-499.

6. Cf. LUCR., *DRN,* II, 486-494 et ci-dessous, p. 92-93.

7. Autrement dit : il n'y a pas de place pour une série infinie de grandeurs entre la grandeur de la *minima pars* et celle du *minimum* sensible.

entier[1] : la petite partie est semblablement le module de l'atome. On ne saurait imaginer qu'un corps élémentaire puisse être formé d'un nombre trop considérable de petites parties et qu'il ait, de ce fait, n'importe quelle grandeur : faute de quoi, on serait conduit, avec Démocrite, à affirmer qu'un atome peut être aussi gros qu'un monde ![2]

Ainsi la physique prévient-elle d'emblée la personne éthique de ce que la variété est toujours finie en ce monde comme dans l'univers entier. Les sensations et, partant, les *affections* pour nous possibles ne diffèrent pas à l'infini. Et l'éthique fait usage en une autre façon de la notion de limite entendue en ce premier sens : si mon désir est naturel, en effet, c'est toujours d'une quantité finie, déterminée, limitée d'atomes que mon organisme a besoin pour que ce désir soit comblé[3]. Le manque étant strictement limité, le procès de restauration de notre nature a un terme. Et ce terme correspondant à la récupération d'une quantité finie d'atomes dont j'étais déficitaire jusque-là, il coïncide avec ce qui provoque en nous l'avènement du plaisir le plus pur[4].

**La limite comme borne d'un champ de variation**

D'un deuxième point de vue, les limites dont fait état l'épicurisme font référence aux propriétés ou – pour les vivants – aux caractères spécifiques d'un être naturel : elles définissent alors un *domaine de variation* à l'intérieur duquel une variable individuelle est susceptible de prendre ses valeurs[5]. Cette variable individuelle est-elle une chose *en général ?* — elle ne pourra, écrit Lucrèce, différer d'une autre que dans une mesure *limitée* : « puisque de chaque côté ils se trouvent enfermés entre deux points », et qu'ils sont par exemple attaqués d'une

1. Le *module* correspond généralement au *rayon moyen* de la colonne : ainsi, au Parthénon, le rayon moyen des colonnes est-il de 949 millimètres, et leur hauteur de 10, 43 m, soit l'équivalent de 11 modules.

2. Cf. Aétius, I, 12, 6 [= frag. A 47 Diels-Kranz, *Vors.*]. — Cf. également Lucr., *DRN*, II, 496-499 : « aussi ne saurais-tu admettre entre les atomes des différences de formes infinies, sans attribuer nécessairement à certains d'entre eux une grandeur monstrueuse ».

*N. B.* : Il y a également, en prenant toujours le terme de "limite" dans la même acception, une limite au nombre des formes que les *mondes* innombrables sont susceptibles d'avoir ; cf. *Hér.*, § 74 : « [les mondes] n'ont cependant pas toute forme » (οὐ μέντοι πᾶν σχῆμα ἔχειν).

3. Il n'est que de remarquer la fréquence de l'adjectif *certus*, qui apparaît à près de 100 reprises chez Lucrèce !

4. Cf. ci-dessous, p. 91 sq. : *La limite comme maximum.*

5. C'est surtout chez Lucrèce, on va le voir, que l'on trouve les déclarations les plus explicites en ce sens.

part par la flamme, de l'autre par le froid qui les glace, « les objets créés ne peuvent différer que dans une mesure limitée »[1]. Parce que ni les formes des éléments premiers[2] ni, par conséquent, leurs combinaisons[3] ne sont en nombre illimité, tout ne peut pas s'unir à tout, et tout est régi par des lois. Ainsi les choses se sont-elles vu fixer « une limite qui dans les deux sens les renferme toutes »[4]. Deux bornes ontologiques délimitent l'empan de tous les possibles, – la série des choses qui sont susceptibles de naître[5] : en-deçà comme au-delà de ces bornes, nous avons affaire, comme l'a écrit J.-M. Courtès, aux « impossibilités métaphysiques, *entre lesquelles* se situe la réalité physique »[6].

Si la variable que l'on prend en compte est maintenant un individu considéré par rapport à son genre, c'est plus précisément la *constance des caractères spécifiques* qu'exprime alors l'idée de limite. Ainsi, Philodème, dans la colonne 21 du *De Signis*, peut-il affirmer que, si les épicuriens n'excluent nullement la possibilité d'une variation (παραλλαγή) d'un individu à un autre, ils ne sauraient admettre – eu égard à la nature de l'homme – qu'il existe des hommes ayant la nature du fer et pouvant traverser les murs comme nous-mêmes nous traversons l'air[7], ni des hommes possédant des yeux ou une tête susceptibles de repousser comme repoussent nos phanères, c'est-à-dire nos ongles ou nos cheveux[8]. De même Lucrèce invoque-t-il le fait que la nature n'a pu former d'hommes assez grands pour traverser la mer à gué ou séparer de hautes montagnes par l'effort de leurs mains, lorsqu'il veut

1. Lucr., *DRN*, II, 519-521 :
*Ergo finita distant ratione creata,*
*ancipiti quoniam mucrone utrimque notantur,*
*hinc flammis, illinc rigidis infesta pruinis.*
2. Cf. ci-dessus, p. 85-86.
3. Lucr., *DRN*, II, 700-701 : *Nec tamen omnimodis conecti posse putandum est / omnia* (« il ne faut pas croire que tous les éléments puissent se combiner de toutes les façons »).
4. *Ibid.*, II, 512-513 : *...rebus reddita certa / finis utrimque tenet summam...*
5. Cf. *ibid.*, I, 72-79 : Épicure a parcouru le tout immense et en est revenu victorieux nous enseigner « ce qui peut naître, ce qui ne le peut, enfin les lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables » :
*...refert nobis victor quid possit oriri,*
*quid nequeat, finita potestas denique cuique*
*quanam sit ratione atque alte terminus haerens.*
(= I, 75-77 ; vers repris en : I, 594-596 ; V, 88-90 et VI, 64-66).
6. Cf. Courtès (J.-M.), "La dialectique du réel et du possible dans le *De rerum natura* de Lucrèce", *Revue des Études latines*, XLVI, 1968, 170-179.
7. Philodème, *De Signis*, col. 21 ; cité par Ph. De Lacy, art. cit., p. 107.
8. *Ibid.*, col. 13.

démontrer que rien ne peut naître de rien et que chaque chose, pour naître et se développer, requiert une semence bien précise[1].

Concernant les espèces disparues et les monstres que la terre engendra dans la fécondité de son premier âge, la série des anomalies possibles ne va pas jusqu'à inclure les centaures, les scylles et autres chimères, écrit-il également, au chant V de son poème[2]. Les êtres de la nature ne peuvent, en effet, se reproduire pêle-mêle et, au sein d'une même espèce, la disparité que peuvent présenter entre eux les différents individus ne va jamais jusqu'à rendre possible la formation d'*hybrides* à partir de germes naturellement distincts[3]. « Tout s'accroît peu à peu, comme il est naturel, par des éléments déterminés, et [...] chaque être garde en grandissant ses caractères spécifiques »[4], puis les lègue à ses descendants[5]. Car nul ne peut violer les infranchissables barrières que la nature a disposées entre une espèce animale et une autre[6]. — Aussi est-ce paradoxalement le contradicteur de l'épicurien Velleius qui, dans le traité cicéronien *De natura deorum,* use d'un argument à la tonalité très... épicurienne. A Velleius qui avait affirmé que si les dieux ont forme humaine, c'est – entre autres raisons – parce que c'est là la plus belle de toutes les formes[7], l'académicien Cotta répond qu'un semblable anthropomorphisme méconnaît les frontières inter-spécifiques qui déterminent le comportement de chaque animal : « penses-tu, lui dit-il, qu'il y ait une seule bête sur terre ou sur mer qui ne préfère pas une bête de son espèce à toute autre ? Et s'il n'en allait pas ainsi, pourquoi le taureau ne s'accouplerait-il pas avec la jument, ou le cheval avec la vache ? »[8].

1. Lucr., *DRN,* I, 199-202 ; cf. également : *DRN,* V, 914.

2. *Ibid.*, V, 878-924. — Pas plus qu'une branche ne peut pousser sur un corps animé.

3. *Ibid.*, V, 916-919.

4. *Ibid.*, I, 188-190 :

*... omnia quando*
*paulatim crescunt, ut par est, semine certo,*
*crescentesque genus servant.*

5. Néanmoins, l'hérédité comporte elle-même une part d'indétermination : les caractères sont transmis *varia sorte,* dit Lucrèce (*ibid.*, IV, 1223).

6. Cf. *ibid.*, *DRN,* I, 670-671 : « Car tout changement qui fait sortir un être des limites de sa nature entraîne aussitôt la mort de ce qu'il était auparavant » (vers repris en : I, 792-793 ; II, 753-754 et III, 519-520).

7. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xviii, 47.

8. *Ibid.*, I, xxvii, 77 : *An putas ullam esse terra marique beluam quae non sui generis belua maxime delectetur ? Quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equae contrectatione, equus vaccae ?* — C'est là même question que se pose un héros du film d'Oshima, *Max, mon amour* : « un cheval, demande-t-il, peut-il donc s'éprendre d'un serpent, d'un papillon ou d'une fleur de cerisier ? ».

Mais l'étanchéité de telles limites définit paradoxalement un espace de liberté et d'instabilité relatives dont bénéficient en quelque façon les individus qui s'y trouvent circonscrits : c'est à l'intérieur de cet espace, en effet, que la variété est possible. Variété selon le plus et le moins : les hommes présentent entre eux des différences de taille, notera Philodème en ce sens[1]. Mais variété, aussi, découlant de cette liberté que la nature, si l'on en croit Lucrèce, a accordée à tout ce qui respire : « c'est ici le domaine du choix, du hasard et de la déclinaison », écrivait Phillip De Lacy[2]. Le hasard, comme liberté du choix, présuppose à quelque degré une indétermination dans le mouvement des atomes. Mais cette indétermination, ce *clinamen,* comme on le sait, a lui-même une limite fixe : il ne peut être plus grand que le *minimum,* dit Lucrèce[3].

Ainsi la théorie des limites nous autorise-t-elle à penser également la *variation* à l'intérieur de ces limites. Elle laisse place aux différences individuelles, et même à la spontanéité et à la liberté.

Toujours dans le même sens, on dira que pour chaque espèce, la nature a assigné des limites de *temps,* que l'organisme individuel emploie d'abord à atteindre la fleur de son âge[4], puis – généralement, par degrés – à mourir[5]. La naissance et la mort sont ainsi les deux *limites* de la vie : naître, c'est, chez Lucrèce, aborder aux « rivages de la lumière » *(in luminis oras)*[6] ; mourir, c'est atteindre le terme *(terminus vitae)*[7]. Et la nature n'a point formé, non plus, d'hommes « dépassant par la durée de leur vie de nombreux âges d'hommes »[8]. Ces évolutions à durée déterminée, ces immuables délais imposés à chaque être, ces parcours strictement bornés, dont le rythme est à

1. PHILODÈME, *De Signis,* col. 17.26 : Philodème emploie le participe παραλλάτουσαν ; cf. également : col. 38.5, où sont encore mentionnées les différences (παραλλάγματα) entre les hommes.

2. DE LACY (Ph.), "Limit and variation in the epicurean philosophy", art. cit., p. 108.

3. LUCR., *DRN,* II, 244.

4. *Ibid.*, I, 563-564.

5. *Ibid.*, I, 584-585 : « Dans chaque espèce, les choses ont vu fixer un terme à leur accroissement et à la durée de leur existence ».

6. Cf. *ibid.*, I, 22. — Cette expression, qui paraît inspirée d'Ennius (*Ann.*, 114 et 131 : *intra luminis oras*) et que Virgile fera sienne également (*Georg.*, II, 47 ; *Aen.*, VII, 660) est employée à huit autres reprises chez Lucrèce (I, 170 ; I, 179 ; II, 577 ; II, 617 ; V, 224 ; V, 781 ; V, 1389 ; V, 1455).

7. LUCR., *DRN,* II, 1087. — Mourir, dit encore le vers III, 192, c'est « franchir la limite de la vie » *(finis vitae),* au lieu que naître, d'après le vers III, 681, c'est en « franchir le seuil » *(limes vitae).*

8. *Ibid.*, I, 202.

l'évidence invariable, les épicuriens y voient une preuve magistrale de la constance des lois naturelles [1], – constance dont celle des caractères spécifiques n'est guère qu'un cas particulier. « Chaque chose suit sa marche propre, et toutes, conformément aux lois fixées par la nature, conservent les caractères qui les différencient » [2]. Et c'est ce grand principe de la fixité des lois naturelles qui est, selon Bailey, « le fondement même de la physique épicurienne et l'instrument de la victoire sur la religion » [3].

***

La théorie des limites sert ainsi, on le voit, de cadre conceptuel à la doctrine du *clinamen* aussi bien qu'à l'affirmation du caractère rigoureusement inflexible des lois de la nature [4]. Dans l'un et l'autre cas, la connaissance de telles limites « inspire confiance à celui qui les connaît et dissipe les craintes qui naissent de l'ignorance » [5].

C'est ce qu'exprime de façon particulièrement nette un texte de l'épicurien Polystrate, deuxième successeur d'Épicure à la tête du Jardin [6] : « Il est possible à ceux-là seuls qui ont étudié correctement la science de la nature d'avoir une vue compréhensive de la vérité au sujet de toutes choses. Car c'est seulement ainsi qu'on peut appréhender *les choses qui sont possibles et impossibles* par rapport à l'existence ou à la puissance ou à quelque activité que ce soit, et *jusqu'à quel point* [7] elles peuvent ou ne peuvent pas exister ou faire ou ne pas faire quelque chose ; et qu'on peut appréhender la fausseté de ce qui est transmis conformément aux mythes ou aux opinions de la foule ou transmis

1. Lucr., *DRN*, V, 56-58 : « lois *(leges)* puissantes du temps que rien ne saurait déchirer ».

2. *Ibid.*, V, 923-924 :
*sed res quaeque suo ritu procedit, et omnes*
*foedere naturae certo discrimina servant.*

3. Bailey (C.), *Titi Lucreti Cari De Rerum natura libri sex*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 612.

4. Caractère qu'exprime fortement l'expression lucrétienne : *foedera naturae* (ou : *naturai*) ; cf. *DRN*, I, 586 ; II, 302 ; V, 310 ; etc.

5. De Lacy (Ph.), "La recherche épicurienne de la vérité", *Actes Budé*, p. 173.

6. Polystrate, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *(= Du mépris irrationnel [des opinions populaires])*, éd. Wilke, Leipzig, 1905 : col. 5b 9 - 7a 8. — Polystrate succéda à Hermarque à la tête de l'école vers 250 av. J.-C. Une savante édition de ce même traité a été donnée par G. Indelli, sous le titre : *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (Naples, Bibliopolis, 1978).

7. L'expression μέχρι ποσοῦ – mot à mot : « jusqu'à [un point] combien grand » – équivaut exactement au latin : *usque adeo*. — On sait que cette dernière tournure apparaît un très grand nombre de fois (37 exactement) chez Lucrèce.

d'une manière vaine. *** Cela éloigne toute crainte ou toute conjecture impie ainsi que toutes les autres affections de l'âme qui naissent des opinions vides et fausses et cela seul prépare une vie libre, l'esprit étant devenu confiant et s'étant affranchi de toutes les causes qui apportent le vain trouble, ainsi que de toute ignorance, tromperie ou opinion fausse ; et c'est là précisément la fin de la vie la meilleure »[1].

Ainsi la vie heureuse suppose-t-elle chez le sage la parfaite connaissance des limites de variabilité des étants, – la science des bornes en-deçà et au-delà desquelles leur existence n'est plus possible et n'est, par conséquent, plus *crédible* pour qui a étudié la nature.

**La limite comme maximum**

On a suffisamment parlé de la limite en tant que *maximum* dans la section qui précédait la présente analyse[2] : c'est que c'est essentiellement en ce sens que l'éthique fait usage de la notion que nous étudions à présent. Les hommes, écrit Lucrèce, « ne connaissent pas la limite *(finis)* de la possession ni jusqu'où peut s'étendre le véritable plaisir »[3]. La sagesse d'Épicure nous enseigne le *souverain bien*[4], c'est-à-dire « la limite de la grandeur des plaisirs » (ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν), qu'elle fait coïncider avec l'élimination de toute douleur[5]. Elle nous avertit de ce que seuls les désirs vains sont illimités et que, réciproquement, tout désir naturel – dès que l'on a comblé le manque, la douleur, qu'il signalait tout à l'heure – fait place au plaisir *maximal* que peut nous procurer l'objet de ce désir. A compter de ce point, tout ce qui varie le plaisir (ποίκιλμα) ne lui ajoute plus rien : celui-ci devient autre, mais n'augmente plus.

1. POLYSTRATE, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, col. 5b 9 - 7a 8 Wilke : φυσιολογήσαντας δ' ὀρθῶς περὶ πάντων τούτων μόνως ἔστι [τ]ὴν ἀλήθειαν συνιδεῖν. καὶ γὰρ τὰ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα, εἴτε κατὰ οὐσίαν ε[ἴτε κα]τὰ δ[ύν]αμιν ἢ [ἐνέ]ργειαν [ἠν]τιναοῦν, οὕτως μόνως ἔστιν κατ[α]νοῆσαι καὶ τὰ μέχρ[ι π]οσοῦ δυνατὰ ἢ μὴ [δυ]νατὰ ὑ[πά]ρχειν ἢ ποιεῖ[ν] τι ἢ μ[ὴ πο]ιεῖν καὶ τὰ ψευ[δῆ τῶν] κατὰ τοὺς μύθους ἢ τὰ[ς] τῶν πολλ[ῶν] δόξ[ας παραδ]εδομένων ἢ καὶ [κε]ν[ῶς κ]ατὰ ὀνδήπο[τε] π[αρ]αδεδομ[ένων...] * * * π[ά]ντα φόβ[ον] ἢ πᾶσαν ὑποψίαν μ[ά]ται[ι]ον ἀφαιρεῖ· ὡσαύτω[ς δ]ὲ καὶ τὰ λοιπὰ ψυχῆς πάθη πάνθ' ὅσα παρὰ κενὰς καὶ ψευδεῖς δόξας ἐγγ[ί]νεται· καὶ μόνη τὸν ἐλεύθερον βίον παρασκευάζει, θαρρησάσης τῆς διανοίας ἐκ πάντων τῶν αἰτίων ὅσα ταραχὴν ἐπιφέρει κ[εν]ῶς καὶ πάσης ἀγνοίας τε καὶ ἀπάτης καὶ ψευδοδοξία[ς] ἀπολυθ[είσ]ης, ὅπερ ἦν [τ]έλος [τ]οῦ [ἀρί]στου βίου.

2. Cf. ci-dessus, *Chap. II, § 2 : Désir, nature, plaisir*, p. 70 sq.

3. LUCR., *DRN*, V, 1433-1434 : *...quae sit habendi / finis et omnino quoad crescat vera voluptas.*

4. *Summum bonum*, dira Lucrèce : le bien suprême.

5. Cf. *Maxime fondamentale III*.

Considérons de ce même point de vue la douleur. Puisque la mort est privation de sensation, « rien d'éternel, ni même rien de longue durée n'est à craindre »[1] : ainsi, non seulement les fables relatives à d'infinis châtiments infernaux ne doivent-elles point nous effrayer[2], mais, dans cette vie même, il convient de toujours se rappeler qu'il existe une limite à l'intensité de la douleur : on meurt au-delà de cette limite[3], et la mort est alors délivrance; ou, si l'on ne meurt pas, toujours la douleur s'atténue assez vite. La douleur, comme il a déjà été dit, « ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur »[4]. Comme il y a une beauté maximale, fait entendre Lucrèce, il existe des déplaisirs insurpassables pour l'odorat, pour l'ouïe, pour la vue, pour le goût[5].

Épicure a donc révélé aux mortels l'existence d'un *maximum* de la douleur et d'un *maximum* du plaisir[6] : nos affections accompagnant les sensations qu'il nous est donné d'éprouver, le nombre fini de celles-ci explique que plaisir et douleur connaissent des sommets respectifs. En enseignant cela, Épicure le libérateur, a « fixé des bornes au désir comme à la crainte »[7].

**La limite comme minimum**

En tant que borne inférieure d'un champ de variation, la limite est aussi, dans plus d'un texte épicurien, la valeur minimale parmi toutes celles que peut prendre une variable. Excluant toute division à l'infini en quelque domaine que ce soit, la physique épicurienne fournit au moins trois exemples de réalités qu'elle tient pour des *minima*, – pour

1. *Maxime fondamentale XXVIII* : ...μηθέν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον.

2. Cf. Lucr., *DRN*, III, 1020-1021 : l'âme inquiète de ses fautes est terrorisée par la crainte du châtiment ; aussi ne voit-elle pas « le terme de ses maux » *(terminus malorum)* ni la « fin de ses peines » *(finis poenarum)*.

3. Cf. Us. 447 et 448.

4. *Maxime fondamentale IV* : pour le texte grec de la présente *Maxime*, cf. ci-dessus, p. 61, n. 6.

5. Lucr., *DRN*, II, 500-514.

6. Ce faisant, ajoute Bailey, il se distingue notablement des utilitaristes modernes (*The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 526).

7. Lucr., *DRN*, VI, 25 : *et finem statuit cuppedinis atque timoris*.

des limites inférieures de grandeur[1]. La « limite (inférieure) des longueurs » physiques[2] – puisque c'est ainsi qu'Épicure désigne ce que Lucrèce appellera *minima pars,* les *unités minimales de temps* perçues par la seule raison[3], tout comme la légère *déviation* de l'atome (que celle-ci soit ou non une innovation imputable à Lucrèce), ne sont en effet en aucune façon des zéros d'étendue, de durée ni de pente angulaire : ce sont, bien au contraire, les plus petites *grandeurs* pensables – c'est-à-dire possibles – en matière d'étendue, de durée ou de pente angulaire.

Les « *minima* sans parties »[4], autrement dit les petites parties de l'atome qui jamais n'existent à l'état isolé, ne constituent nullement un infiniment petit actuel, comme c'était au contraire le cas des *homœoméries* d'Anaxagore[5] : ce sont des *quanta* physiques, matériels, et non des points mathématiques sans épaisseur. De même, la déclinaison de l'atome s'effectue chez Lucrèce selon l'angle le plus petit possible[6]. « Le mot *minimum* signifie non, certes, qu'il peut toujours y avoir une déviation plus petite, toute déviation étant au contraire déviation d'*au moins* cette quantité : une déviation plus faible ne serait plus une déviation »[7]. De même, enfin, les « points de temps »[8] que nous pouvons idéalement découper dans un instant sensible sont – à la lettre – *extrêmement* nombreux (*multa,* dit Lucrèce au vers IV, 796 du *De rerum natura*), mais ils ne sont pas cependant infinis en

1. Parlant des parties des atomes, Épicure (*Hér.*, § 56) prend le soin d'affirmer qu'« il y a une limite à la division à l'infini vers le plus petit » (τὴν εἰς ἄπειρον τομὴν ἐπὶ τοὔλαττον ἀναιρετέον).

2. *Hér.*, § 59.

3. Cf. *ibid.*, § 62 : le « minimum de temps continu » (ὁ ἐλάχιστος συνεχῆ χρόνος) – c'est-à-dire l'instant sensible, si court qu'il n'est pas susceptible d'*interruption* – se décompose pour la raison en une multitude d'instants logiques ou « temps perçus par la raison » (οἱ λόγῳ θεωρητοὶ χρόνοι).

4. *Hér.*, § 59.

5. Cf. la critique de la doctrine d'Anaxagore chez Lucrèce (*DRN,* I, 830-920).

6. Cf. *ibid.*, II, 216-250 : les atomes, en déclinant, ne s'écartent « pas plus que le *minimum* » de la verticale, est-il dit au vers II, 244 *(nec plus quam minimum)* ; pas plus, mais pas moins que ce *minimum,* – autrement dit : « un peu » (*paulum* : II, 219 et II, 243).

7. Conche (M.), "Épicure et l'analyse quantique de la réalité" ; *in : Colloque international "Raison et culture"*, Lille, 26-29 avril 1978, p. 63-77.

8. Il faut se défier quelque peu de cette formulation car, outre que ce « point de temps » n'est pas sans épaisseur, Lucrèce emploie souvent l'expression latine : *punctum temporis* pour désigner l'instant *sensible* (v.g. : *DRN,* IV, 164), voire même un laps de temps indéterminé dont il veut souligner la brièveté (v.g. : *DRN,* I, 1109).

nombre[1]. Il faut donc considérer ces *chronèmes* (puisque l'on parle de « phonèmes » et de « monèmes » pour désigner, dans la linguistique saussurienne, les unités minimales de son et de sens) comme des durées-unités, largement inférieures à notre seuil de discrimination sensible du temps, comme des segments chronologiques conçus analogiquement à partir de ce seuil et pourvus d'une durée discrète, – celle-ci fût-elle la plus petite possible.

***

*Quantum* volumétrique, *quantum* trigonométrique, *quantum* chronométrique[2] : il faut bien distinguer ces notions proprement épicuriennes de tout ce qui paraît les réduire à des variables fonctionnelles tendant asymptotiquement vers le degré zéro de la petitesse[3]. La limite, prise dans le sens qui nous occupe actuellement, désigne une grandeur minime, mais non pas minimale au sens du calcul des fluxions ; infime, mais non infinitésimale.

Quel est donc, demandera-t-on, le rôle que la présente signification de la notion de limite peut bien jouer dans l'éthique d'Épicure ? — C'est, selon nous, une fonction *anti-ascétique,* car constamment elle nous rappelle que notre corps et notre âme ont besoin d'un plaisir minimal pour être satisfaits.

L'expression « limite du plaisir » désigne d'ordinaire, chez Épicure, la limite de la *grandeur* du plaisir, le *terminus ad quem,* le sommet – toujours accessible – d'une activité profitable à nos sens et/ou à notre esprit. Il faut noter toutefois que la *Sentence Vaticane 63* fixe explicitement un *terminus a quo* à la jouissance telle que la conçoit Épicure. Le médecin des âmes y déconseille formellement l'ascétisme érigé en principe éthique, – en mettant d'ailleurs presque sur le même plan un mode de vie de ce type-là et le dérèglement des débauchés. « Il

1. Lucr., *DRN,* IV, 794-796 : *tempore in uno,/ cum sentimus [...]/ tempora multa latent ratio quae comperit esse* (« dans le moment perçu comme unique par nous [...] se dissimulent une foule de moments dont la raison découvre l'existence »).

2. Les *minima,* dit Épicure au sujet des petites parties de l'atome, fournissent la *mesure* (καταμέτρημα) des grandeurs atomiques (*Hér.*, § 59).

3. C'est, semble-t-il à Xénocrate qu'Épicure a repris l'interprétation des ἐλάκιστα comme des grandeurs et non des points. — Sur les relations – d'opposition, essentiellement – qu'il entretint avec les successeurs de Platon (et avec Xénocrate notamment), cf. l'ouvrage fondamental de H. J. Krämer : *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin, New York, De Gruyter, 1971), qui a notablement complété l'image (héritée de Bignone) d'un Épicure s'opposant presque exclusivement à l'enseignement d'Aristote.

y a, même dans la restriction une mesure, déclare-t-il : celui qui n'en tient pas compte se trouve à peu près dans la situation de celui qui s'égare par manque de limitation »[1].

Certes, pas plus que les sensations tactiles ne constituent la connaissance suprême, le plaisir du ventre n'est la fin suprême pour le sage. Néanmoins, affirme le philosophe du Jardin, « les choses sages et excellentes ont relation avec ce plaisir »[2]. Car « le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre »[3], le plaisir qui tout à la fois offre le plus de nécessité et comporte le moins de dignité. Se plaçant au point de vue de la sensation, Épicure conclut fort logiquement que ce qui est dernier dans l'ordre intellectuel devient premier dans l'ordre sensible. On est ainsi toujours forcé de passer par un *minimum* de plaisir inférieur pour aller à un plaisir supérieur et, comme le dit Guyau, « en ce sens, l'inférieur précède le supérieur et le soutient »[4].

C'est pourquoi Épicure ne prône jamais l'abstinence sexuelle ni le jeûne prolongé. En enseignant que « le commerce charnel ne nous est nullement profitable » et qu'« il faut s'estimer heureux si l'on s'en tire sans dommage »[5], il semble paradoxalement prendre son parti de ce que ce désir – assurément naturel à ses yeux, mais non nécessaire cependant à notre bonheur – réclame chez la plupart des hommes, et peut-être même chez le sage, un *minimum* de considération, sinon même de satisfaction. Quant aux désirs qu'il tient pour absolument nécessaires, la question ne se pose même pas : afin de vivre satisfaits, de conserver une bonne santé et d'apprécier aussi les éventuelles *grandes occasions*[6], il faut savoir « nous contenter de peu »[7], c'est-à-dire tout de même – si l'on nous passe cette expression – d'un *petit quelque chose...* « Du pain, de l'eau, voilà ce que la nature demande »[8] : ce sont là choses aisées à se procurer, soit, mais ce ne sont pas là des fantômes immatériels dont notre corps aurait, somme toute, le loisir de se dispenser.

1. *Sentence Vaticane 63* : Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότης, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι' ἀοριστίαν ἐκπίπτοντι.

2. ATHÉNÉE, *Banquet des sophistes*, XII, 67, p. 546 [= Us. 409] : καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

3. *Ibid.* : ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.

4. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 33 ; cf. également, p. 34 : « le plaisir de la nutrition, développé, agrandi, [...] finalement transformé en d'autres plaisirs, comme ceux du goût ou de la vue, voilà l'objet de la morale ».

5. D. L., X, 118 ; déjà cité ci-dessus, p. 79.

6. *Mén.*, § 131.

7. *Ibid.*, § 130 : ...τοῖς ὀλίγοις ἀκρώμεθα. — Cf. LUCR., *DRN*, V, 1118-1119 : *vivere parce / aequo animo.*

8. SÉNÈQUE, *Ep.*, 25, 4 [= Us. 602].

Un *minimum* vital est nécessaire à notre survie. On ne peut impunément se risquer à diminuer toujours plus la ration que réclament nos désirs naturels. En prenant soin de fixer une limite inférieure en-deçà de laquelle la modération qu'il conseille deviendrait nuisible à notre bien-être, Épicure confirme et sanctionne la naturalité du besoin : il souligne la positivité de nos désirs les plus élémentaires et la nécessité absolue de les satisfaire, – s'inscrivant par là-même en faux contre les contempteurs du corps, les mystiques et autres ascètes.

**La limite comme frontière**

Dans la physique épicurienne, la limite est enfin – comme l'indique clairement l'étymologie du mot que nous employons en français – *frontière,* démarcation locale entre un corps solide et ce qui lui est extérieur. Ainsi, les simulacres (εἴδωλα), ces enveloppes creuses et fines qui se détachent des agrégats atomiques et viennent impressionner nos yeux et notre esprit, sont des émanations prenant naissance « dans le milieu environnant l'objet » (ἐν τῷ περιέχοντι)[1], « des sortes de membranes légères détachées de la surface des corps »[2], placées « en première ligne » de ce dont elles se détachent en tous sens[3].

La limite d'un corps composé est donc cette zone périphérique à la composition particulièrement instable, d'où s'échappent sans cesse de fines répliques qui pénètrent en nos yeux ou dans notre esprit, et au niveau de laquelle sont captés ceux des atomes environnants qui sont susceptibles d'associer leurs mouvements à ceux du corps considéré[4]. Un peu comme le *limes* romain – au moins à dater des Sévères – ne fut plus défendu que par des Barbares à peine assimilés à la romanité et prompts à retourner leurs armes contre ceux qu'ils eussent dû servir, tous les corps composés (ces sociétés d'atomes qui, comme les empires, sont vouées à mourir) laissent en permanence se répandre au-dehors une fraction de leurs nationaux, et enrôlent en contrepartie des cohortes d'atomes mercenaires qui viennent plus ou moins compenser ces pertes continuelles. Et c'est à la *limite* de ces corps composés que s'effectuent de tels échanges[5].

1. *Hér.*, § 46.

2. Lucr., *DRN*, IV, 35-36 : *quasi membranae summo de corpore rerum / dereptae.*

3. *Ibid.*, 71 et IV, 97 : *[in] prima fronte locata.*

4. Les atomes qui entrent en combinaison « associent leurs mouvements » entre eux, dira Lucrèce (cf. *ibid.*, II, 111 : *consociare motus).*

5. Il n'est pas inintéressant de remarquer que lorsqu'il paraphrase Épicure, Plutarque déclare que tout agrégat est constamment ποικιλλόμενον [modifié] par le continuel va-et-vient des atomes (*Adv. Colot.*, 1116 c = Us. 282) : les *poïkilmata*

La limite apparaît alors comme une enveloppe (περιοχή), circonscrivant une certaine unité cosmique ou un étant intramondain. Un monde, déclare ainsi la *Lettre à Pythoclès*, est « une certaine enveloppe de ciel [...], enveloppe découpée dans l'infini et se terminant en une zone limite rare ou dense – laquelle dissoute, tout ce qui est en elle connaîtra la ruine »[1]. La surface de notre corps *(summum corpus)*, écrira pour sa part Lucrèce, constitue en général le *terme (finis)* des mouvements que les agents de la douleur occasionnent en notre âme : et c'est d'ailleurs pourquoi la vie peut d'ordinaire se conserver en nous[2]. Et c'est, inversement, de semblables limites qu'est dépourvu l'univers infini : « les objets que nous avons sous les yeux se limitent les uns les autres, remarque encore Lucrèce; l'air sert de borne aux collines et les montagnes à l'air; la terre délimite la mer et la mer à son tour délimite toutes les terres; mais au-delà du tout il n'y a rien pour le terminer »[3].

***

Le doublet éthico-juridique de la limite entendue en ce dernier sens – de la limite définie comme frontière – il nous faut, sans nul doute, le chercher dans l'idéal épicurien d'*autarkeïa*. La liberté est en effet le fruit de l'autarcie, de la suffisance à soi-même[4] : or celle-ci suppose qu'on s'adonne à la philosophie[5] ainsi qu'à la pratique de

dénoncés comme vains par l'éthique (cf. chapitre suivant) sont pareillement des modifications de surface qui – au fond – n'ajoutent rien au plaisir parfait.

1. *Pyth.*, § 88 : Κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ, ... ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, καὶ καταλήγουσα ἐν πέρατι ἢ ἀραιῷ ἢ πυκνῷ – καὶ οὗ λυομένου πάντα τὰ ἐν αὐτῷ σύγχυσιν λήψεται.

2. Lucr., *DRN*, III, 256-257 :
*Sed plerumque fit in summo quasi corpore finis*
*motibus : hanc ob rem vitam retinere valemus.*

3. *Ibid.*, I, 998-1001 :
*Postremo ante oculos res rem finire videtur ;*
*aer dissaepit collis atque aera montes,*
*terra mare, et contra mare terras terminat omnis ;*
*omne quidem vero nihil est quod finiat extra.*

— Cf. *ibid.*, I, 969-983 : où que l'on place l'extrême bord de l'univers *(ad oras ultimus extremas)*, écrivait Lucrèce, nulle part ne pourra s'y dresser de borne *(finis)*. C'est dans même ce passage que le poète demande, à la suite d'Archytas de Tarente, que l'on réfléchisse à ce qu'il adviendrait du trait lancé par un archer à partir d'une telle limite imaginaire.

4. *Sentence Vaticane 77* : « Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même : la liberté » (Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία).

5. Cf. Sénèque, *Ep.*, 8, 7 : *philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas* (= « S'asservir à la philosophie, c'est constituer sa véritable liberté »).

l'amitié[1], c'est-à-dire qu'on se constitue comme un *périmètre de sécurité,* avec l'extérieur duquel les échanges demeurent certes possibles mais sont mesurés à l'extrême[2]. Soucieux de réduire les contacts – on voudrait presque dire : les *chocs* – entre des individus pour la plupart inaptes à la sagesse et, par conséquent, à l'amitié véritable, les épicuriens déclinent à plusieurs, loin des cités et du tumulte politique.

Car les passions s'attisent au sein des sociétés *à proportion que les intérêts s'y croisent,* comme le dira Jean-Jacques Rousseau[3]. Chacun toujours aspire à élargir l'étendue de ses avantages et à étendre sa puissance au détriment de ses voisins ; pour parler métaphoriquement, tous tendent à augmenter sans relâche un territoire qui, pourtant, dépasse amplement ce que la nature définit comme espace vital. Les misérables mortels, poussés par l'amour des richesses ou l'aveugle désir des honneurs, transgressent les limites *(fines)* du droit, déclare l'auteur du *De rerum natura*[4]. Le sage dont la sphère vitale est si réduite à l'inverse, ne porte atteinte ni aux lois positives ni au « droit de la nature » (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον), lequel, dit Épicure, est « le moyen de reconnaître ce qui est utile pour ne pas se faire du tort les uns aux autres et ne pas en subir »[5]. Ce que la limite symbolise donc ici, c'est l'enveloppe protectrice que – tel un insecte patient – le sage se constitue contre la méchanceté des hommes en proie aux diverses passions sociales. La loi civile, en tâchant de contenir ces passions, concourt d'ailleurs à préserver la stabilité relative de cette sorte de chrysalide qui est nécessaire à notre bonheur[6].

***

Ainsi, et pour nous en tenir à ses implications dans l'éthique, la notion épicurienne de limite nous est-elle successivement apparue

1. Cf. *Sentence Vaticane 78.*

2. Cf. Barigazzi (A.), "Sul concetto epicureo della sicurezza esterna"; *in :* Συζήτησις. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante,* Naples, Macchiaroli (La Parola del Passato, XVI), 1983, p. 73-92.

3. Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'inégalité,* note IX ; *in : Œuvres complètes* de J.-J. Rousseau, Bibl. de la Pléiade, t. III, p. 202.

4. Lucr., *DRN,* III, 60.

5. *Maxime fondamentale XXXI :* Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

6. Cf. Stobée, *Flor.*, 43, 139 [= Us. 530] : οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.

comme l'expression de la finitude de nos besoins naturels (**I**), comme le signe tangible de ces lois naturelles qui nous donnent la plus grande confiance contre les fables de la religion (**II**), puis sous les deux figures – somme toute assez peu distantes l'une de l'autre – du bien maximal qu'il nous est loisible d'atteindre (**III**) et du bien minimal que requiert notre simple survie (**IV**) ; elle peut, enfin, symboliser le périmètre de sécurité dans lequel le sage, comme on le dira plus précisément tout à l'heure, enveloppe et dérobe aux regards de la foule son inaltérable béatitude (**V**).

## III

## LE PLAISIR COMME FONDEMENT

### *1. Plaisir, vertu, sagesse pratique*

**Le plaisir, récompense de la vertu**

Tout ce que nous faisons, nous l'accomplissons en vue du plaisir. Chez Épicure, enseigne Cicéron, « toute la théorie du plaisir s'inspire de cette idée que celui-ci est toujours souhaitable et doit être recherché *pour la seule raison qu'il est le plaisir,* et réciproquement que la douleur, pour la seule raison qu'elle est la douleur, doit toujours être évitée »[1].

La justice, assure Torquatus, n'est « pas à rechercher pour elle-même », mais du fait de « la très grande abondance des agréments qu'elle apporte »[2]. Être estimé et chéri *(diligi et carum esse)* est agréable en effet, en ce sens que notre existence en retire plus de *sécurité* et jouit, par conséquent, d'un plaisir plus serein[3]. L'injustice, au contraire, dépose immanquablement en notre âme l'angoisse secrète du châtiment : une fois que celle-ci s'y est installée, elle ne permet plus de jamais respirer, de jamais trouver le repos[4]. La crainte des châtiments tenaille ceux qui ont commis d'insignes méfaits, écrit Lucrèce dans le même sens : « et même en l'absence de ces punitions, l'âme consciente de ses crimes et prise de terreur à leur pensée, s'applique à elle-même l'aiguillon, se donne la brûlure du fouet, sans voir cependant quel peut être le terme de ses maux *(terminus malorum),* quelle serait à jamais la

1. Cicéron, *Tusc.*, V, xxxiii, 95 : *Totumque hoc de voluptate sic ille praecipit, ut voluptatem ipsam per se, quia voluptas sit, semper optandam expetendam putet, eademque ratione dolorem ob id ipsum, quia dolor sit, semper esse fugiendum.*

2. Cicéron, *De fin.*, I, xvi, 53 : *Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia iucunditatis vel plurimum afferat.*

3. *Ibid.*, I, xvi, 53.

4. *Ibid.*, I, xvi, 53 : *numquam sinit eum [= animum] respirare, numquam acquiescere.*

fin de ses peines *(finis poenarum)*, et craignant au contraire que les uns et les autres ne s'aggravent dans la mort »[1]. Ainsi, le plus grand fruit de la justice consiste-t-il dans l'obtention de l'ataraxie, c'est-à-dire, encore et toujours, du *plaisir*[2]. De même le courage et la tempérance nous procurent-ils les plus grands plaisirs, puisqu'ils concourent à « libérer notre âme de tout souci et de toute anxiété »[3]. Et la sagesse elle-même, rappelle Torquatus, ne serait pas à rechercher si elle ne produisait aucun résultat *(si nihil efficeret)* : il est de fait qu'on ne la recherche jamais que « parce qu'elle est, en quelque sorte, ouvrière accomplie dans l'art de poursuivre et d'acquérir du plaisir »[4].

Ainsi, comme pouvait le constater Cicéron, les quatre vertus cardinales aux yeux des Académiciens – sagesse, courage, tempérance et justice – sont-elles réduites par Épicure à n'être que « les satellites et les servantes du plaisir »[5]. La vertu, écrivait Baillot, est comme une "monnaie" qui permet qu'on s'octroie immanquablement le souverain bien auquel tous nous tendons par toutes les fibres de notre être[6]. « Je crache sur la moralité et sur les creuses admirations qu'on lui décerne, déclarait d'ailleurs le fondateur du Jardin, quand celle-ci ne produit aucun plaisir »[7].

C'est pourquoi l'on doit rejeter toute présentation tendant à substituer une relation de pure et simple *identité* au rapport qu'entretiennent véritablement la vertu et le plaisir dans le système épicurien[8]. M. Domenico Pesce a soutenu que le caractère "instrumental" et non "final" de la sagesse et des vertus pourrait ne relever que d'une concession postérieure, que l'école aurait opposée à la thèse stoïque de la vertu comme fin ultime : « la vie réglée selon une norme immanente au rythme vital lui-même apparaîtra comme *vertu*, assure-t-il, si on l'entend comme mouvement de la volonté qui adhère à cette norme, et comme *plaisir*, si on l'examine du point de vue de la tonalité émotive

1. Lucr., *DRN*, III, 1014-1022.

2. Clém Alex., *Stromates*, VI, 2 [= Us. 519] : Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία.

3. Cicéron, *De fin.*, I, xv, 49 : *robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore.*

4. *Ibid.*, I, xiii, 42 : *nunc expetitur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.*

5. *Ibid.*, II, xii, 36 : *tu voluptatum satellites et ministras esse voluisti.*

6. Baillot (A.-F.), "La Sagesse d'Épicure" ; *in : La Notion d'existence*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 9-42.

7. Athénée, *Banquet des Sophistes*, XII, 547 a [= Us. 512] : προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.

8. Cf. Pesce (D.), *Saggio su Epicuro*, op. cit., p. 87.

qui accompagne une pareille expérience »[1]. Il faut plutôt dire, croyons-nous, que le plaisir est l'*unique* fin souveraine et qu'absolument *tout* lui est subordonné. Nous pourrions n'être pas vertueux si la vertu ne conduisait pas au plaisir[2]; mais nous ne saurions aucunement tourner le dos au plaisir si jamais la vertu venait à nous en détourner. Car le souverain bien, qui est tout le but de notre carrière, « doit être tel, ainsi que l'écrit Cicéron, que tous les autres se rapportent à lui et que lui ne se rapporte à rien d'autre »[3].

**Le calcul des plaisirs et des peines**

« Tout plaisir, en effet, du fait qu'il a une nature appropriée à la nôtre (διὰ τὸ φύσιν ἔχειν), est un bien », affirme Épicure[4]. Mais, prend-il le soin d'ajouter aussitôt, « tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi (αἱρετή); de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée » (φευκτή)[5]. Tout plaisir n'est pas bon à prendre; quelques douleurs, si l'on veut bien considérer leurs suites, constitueront de moindres maux. Du fait de la nécessaire considération des conséquences de nos actes, le calcul hédonistique revêt ainsi une nouvelle forme : « certes, écrivait Bailey, les plaisirs doivent toujours être estimés selon la quantité, mais après qu'on en ait déduit, pour ainsi dire, la quantité de douleur qui les suit »[6].

Épicure, que Sénèque qualifiera de « maître de volupté »[7], enseigne ainsi une arithmétique des plaisirs, en vertu de laquelle la réflexion devrait peser les conséquences de chaque plaisir. A en croire Torquatus, les hommes injustes font, somme toute, une mauvaise affaire, qui leur causera plus de dommages qu'elle ne leur apportera de

1. D. Pesce (op. cit., p. 86) s'appuie notamment sur la *Maxime Fondamentale V* (= *Sentence Vaticane 5*) dans laquelle Épicure déclarait : « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir (ἡδέως) sans vivre avec prudence, honnêteté et justice (ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως), ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice, il n'est pas possible que celui-là vive avec plaisir ». — Mais l'*équivalence* logique (ou double implication) n'entraîne nullement l'*identité* des termes de l'équivalence !

2. Cf. *Maxime fondamentale X*.

3. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 29.

4. *Mén.*, § 130.

5. *Ibid.*, § 130 : πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.

6. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 490.

7. SÉNÈQUE, *Ep.*, 18, 9 : *ille magister voluptatis*.

profit[1]. A propos de chacun de ses actes, la conduite du sage consiste à « peser » ainsi antécédemment « le pour et le contre »[2], – « de manière à éviter le plaisir, s'il doit en résulter une douleur plus considérable, et à braver la douleur, s'il en résulte un plaisir qui soit plus grand »[3] : cette conduite résulte ainsi d'un « sobre calcul », selon l'expression de Léon Robin[4], d'un « calcul tempérant » selon celle de J.-M. Guyau[5], – d'une « supputation de plaisirs », comme Cicéron l'écrit, non sans se récrier là-contre[6]. Comme le dit ailleurs Torquatus, un certain « principe de discernement » *(delectus rerum)*[7] – qui n'est autre que la *phronésis* (ou *sagesse pratique*) dont fait état la *Lettre à Ménécée*[8] – permet à « ceux qui veulent jouir des plaisirs sans qu'aucune douleur en résulte comme effet », à « ceux qui sont assez maîtres de leur résolution pour ne pas se laisser vaincre par le plaisir », de « parvenir au plaisir suprême par le renoncement au plaisir »[9].

Car si personne ne méprise le plaisir *en tant que plaisir (ipsa voluptas, quia voluptas sit)*, il reste que celui-ci est suivi de grandes douleurs « pour ceux qui ne savent pas en faire un usage calculé »[10]; de même que si personne ne veut avoir en sa possession la douleur, en tant

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, XVI, 53 : « le seul fait de l'injustice est plus gros de dommages *(detrimenti)* que ne le sont de profits *(emolumenti)* les produits de l'injustice ».

2. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 95 : *hac usurum compensatione sapientem...*

3. *Ibid.*, V, XXXIII, 95 : *ut et voluptatem fugiat, si ea maiorem dolorem effectura sit, et dolorem suscipiat maiorem efficientem voluptatem.* — Cf. également : *De fin.*, I, X, 33.

4. ROBIN (L.), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* [1923], Paris, Albin Michel, rééd. : 1963, p. 405. — Arrighetti a considéré que le terme ἐπιλογίζεσθαι (cf. *Hér.*, § 72 ; *Mén.*, § 133 ; *MF XXII ; SV 35*) ainsi que le substantif ἐπιλογισμός (*Hér.*, § 73 ; *MF XX*) désignent la conscience claire de ce que le plaisir naît de l'absence de trouble. Ceci est contesté par D. Sedley, qui suppose (à bon droit, selon nous) que de tels vocables constituent plutôt les termes techniques par lesquels Épicure désignait le calcul hédoniste ; cf. D. SEDLEY, "Epicurus, *On nature* book XXVIII", *Bollettino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi*, III, 1973, 5-83.

5. C'est ainsi que Guyau proposait de traduire le νήφων λογισμός dont parle Épicure dans la *Lettre à Ménécée* (§ 132).

6. CICÉRON, *De fin.*, II, XIX, 60 : *voluptatum calculus.*

7. *Ibid.*, I, X, 36.

8. Cf. *Mén.*, § 132.

9. CICÉRON, *De fin.*, I, XIV, 48 : *Qui autem ita frui volunt voluptatibus, ut nulli propter eas consequantur dolores, et qui suum iudicium retinent, ne voluptate victi faciant id quod sentiant non esse faciendum, ii voluptatem maximam adipiscuntur praetermittenda voluptate.* — Cf. à ce propos, VAN DER WAERDT (P. A.), "The justice of Epicurean wise man", *Classical Quarterly*, XXXVII, 1987, 402-422.

10. *Ibid.*, I, X, 32 : *qui ratione voluptatem sequi nesciunt.*

que douleur *(dolor ipse, quia dolor sit)*, certaines circonstances, néanmoins, sont telles que la peine nous est un moyen de nous procurer dans la suite quelque plaisir plus grand[1].

Un plaisir ne pourra donc être dit supérieur à un autre qu'eu égard à la considération de leurs quantités respectives : et plutôt qu'à vouloir fonder la délibération sur le seul examen de l'intensité actuelle des plaisirs que l'on compare, Épicure assure qu'une « échelle de comparaison »[2] nous est encore bien plus sûrement fournie par l'examen métriopathique des avantages et des désavantages qui doivent à l'avenir résulter de chacun d'entre eux[3]. Ainsi, comme on a déjà dit que l'écrivait Guyau, l'utilitarisme n'est-il jamais qu'un hédonisme raffiné, c'est-à-dire un hédonisme délibérément plaqué sur du *temps*[4].

## 2. *Plaisir, douleur et sensation*

### Le plaisir, principe et fin de la vie heureuse

« Le plaisir, écrit Épicure, est le principe et la fin de la vie heureuse »[5]. Il est notre « bien premier et connaturel, c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus, et c'est à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection comme critère »[6]. Que celui-ci nous soit συγγενικόν, connaturel, signifie que « les êtres vivants, dès qu'ils sont nés, se complaisent dans le plaisir et évitent toute peine, et cela *naturellement* (φυσικῶς) et sans l'intervention du raisonnement » (χωρὶς λόγου)[7]. L'observation des animaux et des petits enfants nous donne suffisamment à voir ce qu'il en est de la

1. CICÉRON, *De fin.*, I, X, 32. — Ainsi l'art du médecin inflige-t-il d'abord quelque douleur au corps pour mieux lui faire recouvrer la santé.

2. C'est ainsi *(scale of comparison)* que Bailey traduit la συμμέτρησις dont fait état le § 130 de la *Lettre à Ménécée* (cf. *Epicurus. The extant remains*, op. cit., p. 89).

3. Cf. *Mén.*, § 130.

4. Cf. ci-dessus, p. 58.

5. *Mén.*, § 129 : Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.

6. *Ibid.*, § 129 : ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

7. D. L., X, 137. — La présente traduction (Solovine) a le mérite de rappeler que l'affection est irrationnelle, – exactement au même titre que la sensation est dite ἄλογος (D. L., X, 31). — M. Conche (*Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 62, note 1) préfère, cependant, traduire : « sans discours ».

nature quand rien encore n'a pu être faussé en elle[1]. « Les enfants au berceau, les bêtes muettes elles-mêmes, déclare l'épicurien Torquatus, nous font en quelque façon entendre qu'avec la *nature* pour maîtresse et pour guide il n'est aucune prospérité qui ne soit un plaisir, aucune adversité qui ne soit une douleur »[2] : car sur toutes ces choses leur jugement n'est, en effet, « ni faussé ni vicié »[3].

**Écouter ce que crie la nature**

Torquatus évoque, on le voit, un "jugement" que rien encore n'aurait corrompu et qui déterminerait, comme pour notre gouverne, la conduite des vivants les plus *spontanés* : vivants infra-humains et nourrissons humains. Mais on doit bien faire attention à ceci que c'est, en l'occurrence, la *nature* plutôt que le vivant lui-même qui prononce un tel jugement : celle-ci a toujours-déjà, en effet, rendu invariablement son arrêt en réglant chaque être, dès sa naissance, sur la poursuite du plaisir et la fuite devant la douleur.

Certes, la liberté n'est point l'apanage des seuls êtres humains[4], et la délibération rationnelle ne constitue nullement, pour parler avec Spinoza, « un empire dans un empire »[5] : aussi pourrait-on soutenir qu'une sorte de proto-jugement existe chez tous les vivants et que c'est là que réside le principe de leurs désirs et de leurs aversions. Mais on doit surtout opposer, ici comme ailleurs, la sensation irrationnelle et toujours infaillible à la ratiocination tendancielle qui ressortit par un malheureux privilège à la raison humaine adulte. Et c'est – dût-on forger quelque monstre logique, afin de mieux nous faire entendre – à un *jugement anté-prédicatif* que nous avons affaire lorsque le porte-parole d'Épicure déclare s'en remettre au "jugement" des enfants et

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30 : l'animal déclare Torquatus, recherche la plaisir et déteste la douleur « alors que rien en lui n'a été faussé *(idque facere nondum depravatum)* et que sa nature, laissée à elle-même, a toute sa pureté et toute son intégrité de jugement » *(ipsa natura incorrupte atque integre iudicante)*. — Cf. également, *ibid.*, II, XXXIII, 109, ainsi que : *Tusc.*, V, XXVI, 73.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XXI, 71 : *infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi voluptatem, nihil asperum nisi dolorem.* — On pense inévitablement à l'*Invocation à Vénus* qui ouvre le poème de Lucrèce (*DRN*, I, 1-43).

3. CICÉRON, *De fin.*, I, XXI, 71 : *de quibus neque depravate iudicant neque corrupte.*

4. Cf. LUCR., *DRN*, II, 263-271 : la volonté de se mouvoir (cf. II, 270 : *ex animique voluntate...*) – et, partant, la déclinaison des atomes de l'*esprit* qui ébranlent toute la masse du corps – peut s'étudier aussi bien chez le cheval que chez l'homme.

5. SPINOZA (B.), *L'Éthique*, partie III, Préface, trad. Ch. Appuhn ; Paris, Garnier, 1909, p. 249.

des animaux, autrement dit à la sagesse... de vivants incapables de discours et de réflexion[1]. Un semblable *jugement* n'est rien autre chose en effet que la *loi* de notre constitution animale.

Et c'est en tant qu'elle est foncièrement irrationnelle, prédiscursive, anté-prédicative, que l'affection est à coup sûr sauve de toute perversion. « Il y a des gens parmi nous, déclare Torquatus, qui sur cette question veulent raffiner » *(qui haec subtilius velint tradere)*[2] : la sensation, prétendent ces disciples – hétérodoxes, en l'occurrence –, ne suffit pas pour juger de ce qui est bon et de ce qui est mauvais ; il existerait selon eux « une sorte de notion naturelle et implantée dans nos âmes », par le truchement de laquelle nous comprendrions que le plaisir est à rechercher et la douleur à éviter[3].

Qu'il y ait ou non dans ce dernier passage une allusion plus ou moins explicite à la théorie de la *prolepsis*, on voit surtout que le porte-parole d'Épicure priverait, pour sa part, volontiers l'affection – autrement dit : la *sensation* en tant qu'elle ne nous est jamais indifférente – de tout concours intellectuel dans la discrimination de ce qui est utile et de ce qui est nuisible à notre bien-être : il ne veut en aucune façon que l'*opinion* fonde en quoi que ce soit la vérité des affections. Il faut remarquer, écrit De Witt, qu'Épicure a omis de faire figurer la Raison parmi les critères de la vérité[4] ! C'est que, notre réflexion dérivant toute entière des sens, – « ce qui est conforme à la nature », il faut nécessairement que ce soit « la nature elle-même qui en juge »[5].

Ainsi suffit-il que l'on ait de la sensibilité et que l'on soit de chair pour que le plaisir apparaisse alors aussitôt comme un bien[6]. C'est là ce qu'*aboie* la nature, pour reprendre les mots de Lucrèce[7] ; c'est là

1. Les affections, écrit De Witt, sont les *Nature's educators, – her Go and Stop signals* ; cf. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 21.

2. Cicéron, *De fin.*, I, ix, 31.

3. *Ibid.*, I, ix, 31 : *aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem.*

4. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 22.

5. Cicéron, *De fin.*, I, ix, 30 : *Etenim, quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit a natura ipsa iudicari.*

6. Plutarque, *Adv. Colot.*, 1122 d : Καὶ μὴν αὐτῶν γε τούτων ὡς αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθὸν.

7. Sur cette singulière expression, cf. notam. : R. L. Jeffreys ("Barking nature. A note on *De rerum natura* 2, 17" ; *Latomus*, XLII, 1983, 126-128), qui voudrait que son origine fût cynique.

comme un *cri* de la chair, ainsi que le proclamait Épicure[1]. « Inutile donc de raisonner et de discuter sur le point de savoir pourquoi il faut rechercher le plaisir et fuir la douleur »[2] : cela s'éprouve et n'a point lieu d'être prouvé. Y a-t-il quelqu'un, demandait Épicure, qui ne sache pas ce que c'est que le plaisir ou qui, pour mieux comprendre ce que c'est, ait besoin d'une définition ?[3] — Ce n'est pas d'un raisonnement avec conclusion en forme *(argumentum conclusioque rationis)* mais d'un avertissement *(admonestatio)* qu'il s'agit, lorsque nous éprouvons la sensation du plaisir[4] : « cela se sent, aurait dit le philosophe du Jardin, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux »[5]. L'affection est, en d'autres termes, un *critère de la vérité :* plaisante, elle nous signale ce qui peut complaire à notre nature ; douloureuse, à l'inverse, elle fait office d'alerte biologique[6].

**L'affection comme critère de la vérité**

Diogène Laërce fait état, comme on sait, de trois – et peut-être de quatre – *critères de la vérité :* Épicure, déclare-t-il, disait dans le *Canon* que « les critères de la vérité sont les sensations (αἰσθήσεις), les anticipations (προλήψεις) et les affections (πάθη). Les Épicuriens y ajoutent les appréhensions immédiates de la pensée (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) » ; du reste, ajoute Diogène, Épicure en parle aussi dans l'*Épitomè* adressé à Hérodote et dans les *Maximes Capitales*[7]. Du point de vue physique, la *sensation* (αἴσθησις) – qui est la garantie unique et fondamentale de la réalité des étants[8] – se ramène toujours à quelque transfert d'atomes et, par conséquent, à un contact entre diverses substances matérielles. Les *anticipations* ou *prénotions*

1. Frag. Us. 200 : τῆς σαρκὸς βοᾶν ; cf. également, l'expression par laquelle s'ouvre la *SV 33 :* σαρκὸς φωνή.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30 : *Itaque negat [Epicurus] opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit.*

3. *Ibid.*, II, II, 6.

4. *Ibid.*, I, IX, 30. — Cf. à ce sujet l'étude de D. PESCE, "Sulla dottrina del piacere in Epicuro", p. 8 ; *in : Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIV (1), 1982, 3-26.

5. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30.

6. Cf. *Sentence Vaticane 73 :* « Même le fait que certaines douleurs se produisent dans le corps est utile pour nous mettre en garde contre celles du même genre » (Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδόνας περὶ σῶμα λυσιτελεῖ πρὸς φυλακὴν τῶν ὁμοειδῶν).

7. D. L., X, 31.

8. Cf. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 241. — C'est là le leit-motiv du grand ouvrage de Bailey : la thèse de l'infaillibilité de la sensation, répète-t-il à l'envi, constitue *the one fundamental principle* (p. 231), *the root-axiom* (p. 238), *the base principle* (p. 539), etc. de tout le système d'Épicure.

(προλήψεις) ont été comparées par Bailey à des sortes de « photographies composites »[1]. Elles tiennent lieu de concepts généraux dans le système épicurien : la prénotion résulte de la perception souvent recommencée d'objets individuels comportant des traits similaires et tient donc sa validité du fait qu'elle est une construction reposant directement sur les sensations. L'une ou l'autre des *affections* (πάθη) – car Épicure n'en reconnaît que deux : plaisir et douleur[2] – accompagnent immanquablement la sensation. Nos sensations ne nous informent pas seulement, en effet, sur la présence d'un objet extérieur à nous, mais apportent avec elles un sentiment concomitant de plaisir ou de peine. Quant aux *« appréhensions immédiates de la pensée »* (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας)[3], qui paraissent malaisées à définir d'après les seuls textes qui sont parvenus jusqu'à nous, elles semblent correspondre à la vision mentale de certaines vérités ou réalités. Les dieux constitueraient par excellence les réalités qu'on atteint à l'aide de ce dernier critère[4] ; et le § 62 de l'abrégé pour Hérodote semble, en outre, porter au crédit de ce même quatrième critère le caractère très évident des vérités fondamentales de la physique atomistique[5]. Cet ultime critère devrait donc, lui aussi, sa validité au fait qu'il consiste en une forme très particulière de la sensation[6].

Il y a ainsi , on le voit, un privilège *permanent* de la sensation dans la canonique d'Épicure. « L'examen des critères de vérité subordonnés, écrivait Bailey, montre qu'ils constituent *tous,* d'une manière ou d'une autre des réaffirmations *(restatments)* de l'infaillibilité foncière de la sensation : l' "affection" et (si c'est bien un critère)

1. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 245.

2. D. L., X, 34 : πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα.

3. Certains auteurs ont rendu par « représentations intuitives de la pensée » cette expression qu'Épicure utilise à plusieurs reprises dans ses *Lettres* (cf. notam. : *Hér.*, § 38 et 51) ainsi que dans la *Maxime fondamentale XXIV.*

4. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xix, 49 : *docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernantur.*

5. *Hér.*, § 62 : « est vrai tout ce qui est vu (τὸ θεωρούμενον) ou qui est saisi par une appréhension immédiate de la pensée » (κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ).

— Selon M. Conche, l'« *épibolè*-projection » (« projection », en ce sens que la pensée visualise des invisibles comme les atomes ou le vide et se projette en quelque manière auprès d'eux, après en avoir établi l'existence par le raisonnement) n'est pas, à proprement parler, un critère de la vérité ; seule est critère l'« *épibolè*-appréhension » qui nous permet d'éprouver par exemple – sous l'effet des simulacres qui en émanent – la sensation mentale des dieux immortels et bienheureux ; cf. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 153-154 et 160.

6. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 251-252.

l' "appréhension de la pensée", parce qu'elles ne sont jamais que des formes de sensations ; l' "anticipation", parce qu'elle est dans tous les cas issue d'une accumulation ou bien d'une abstraction tirée des sensations »[1].

Le plaisir et la douleur sont ainsi « des effets qui manifestent la nature de la cause. Le caractère d'être agréable ou douloureux appartient à l'être, à la nature (τὴν φύσιν, SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 203) de l'agent, qui n'est pas seulement ressenti comme agréable ou douloureux mais qui *est* agréable ou douloureux »[2]. Lorsque l'on dit, par conséquent, que l'affection est un critère, on veut signifier par là-même que nous éprouvons un plaisir ou une douleur *vrais*, au même titre que nous disposons d'une sensation vraie. Dans l'évidence originaire du sentir, je prends connaissance en même temps de ce que le soleil est un disque et de ce que la chaleur que dardent ses rayons bienfaisants me procure un certain *plaisir*[3]. Il en va de même pour les sensations douloureuses : « ferons-nous accroire à notre peau que les coups d'étrivière la chatouillent ? demandera pareillement Montaigne ; et à notre goût que l'aloès soit du vin de Graves ? ». Certes, reconnaît l'auteur des *Essais*, la crainte de la *mort* n'est que le produit d'une vaine opinion. Mais lorsque nous déclarons souffrir la douleur, « tout ne consiste pas en l'imagination ». L'animal est bien « sans effroi à la mort » ; mais battez-le : « il crie et se tourmente »[4].

Chez Épicure, l'affection n'a point une valeur dérivée, – à la différence de la prénotion, notamment ; elle est immédiate, comme la sensation, et garantit d'elle-même sa propre certitude[5]. Elle joue, en un mot, *« le même rôle dans l'éthique épicurienne que celui que tient la sensation dans le cadre de la physique »*[6]. C'est pour cela qu'elle nous indique « ce que l'on doit choisir et ce que l'on doit éviter »[7]. Bien plus, elle nous dévoile les caractères des choses elles-mêmes, – en tant

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 252.

2. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 26. — Cf. également : LUCR., *DRN*, IV, 649-651.

3. LUCR., *DRN*, II, 422-425 : « Tout objet, en effet, qui plaît aux sens n'est pas formé sans qu'interviennent de ces éléments lisses ; au contraire, tout objet déplaisant et rude à nos sens n'est pas sans présenter d'aspérités dans ses éléments » (cf. *ibid.*, II, 402-405).

4. Cf. MONTAIGNE (M. de), *Essais*, I, XIV ; éd. P. Villey (1978), t. I, p. 55.

5. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 249.

6. *Ibid.*, p. 250. — Même idée chez B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, op. cit., p. 110 : *feelings are the material out of which we build our moral life as sensations are the material of our intellectual life.*

7. D. L., X, 34.

que celles-ci constituent les agents (ποιητικά) de nos affections[1] : tout de même que les sensations visuelles donnent à voir la nature des choses en tant que celles-ci constituent des φανταστά, c'est-à-dire des *générateurs d'images*[2]. « Goûter le miel, le trouver agréable, est, selon Épicure, opération de connaissance », a-t-on pu écrire en ce sens[3]. Au lieu que Timon aurait déclaré : « que le miel soit doux je ne l'affirme pas, mais qu'il paraisse doux, j'en conviens »[4]. Ainsi, non content d'asseoir sa morale sur un dogmatisme foncier en physique, Épicure entend-il, par surcroît, lui donner pour *canon* l'indiscutable affection du plaisir.

**Une morale sans obligation ni sanction**

On doit donc immanquablement faire leur sort à toutes les interprétations qui, en *dénaturant* peu ou prou le plaisir tel que le concevait Épicure, tendent à introduire indûment une manière d'idéal ascétique là où, semble-t-il, la notion même d'un *idéal* qu'il conviendrait d'atteindre afin de nous rendre vertueux paraît avoir été battue en brèche avec la plus extrême vigueur. « Nul sage, ainsi que l'a écrit Marcel Conche, n'a été moins moraliste qu'Épicure. La préoccupation du devoir-être lui est totalement étrangère »[5]. Car dans son système, la fin n'est au fond nullement prescrite mais constitue bien plutôt un donné[6], que la sagesse se borne à dévoiler et qu'Épicure ne saurait avoir inventé de toutes pièces[7]. Le maître du Jardin n'a point *préconisé* une

1. Sext. Emp., *Adv. math.*, VII, 205.

2. Cf. *ibid.*, VII, 203.

3. Cf. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 26. — Cf. également, Sext. Emp., *Adv. math.*, VII, 203 [Us. 247] : « les affections primaires (τὰ πρῶτα πάθη) sont produites (συνίσταται) par certains agents (ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν) et en conformité avec ces agents » (καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικά).

4. Cf. D. L., IX, 105 : καὶ ἐν τοῖς Περὶ αἰσθήσεών φησι, "τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ". — On sait que Timon de Phlionte (vers 325/235 av. J.-C.) est le plus célèbre des disciples immédiats de Pyrrhon.

5. Conche (M.), *Lucrèce et l'expérience ;* Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare [1967], rééd. 1981, p. 7.

6. Cf. Diano (C.), *Scritti epicurei*, op. cit., p. 205 : *Il fine non si prescrive, è dato ;* cette fin est l'objet du vouloir, poursuit Diano, et ce n'est que dans la mesure où elle est donnée qu'elle se peut prescrire à qui ne l'aurait pas encore reconnue. — Cf. également : Arrighetti (G.), "Devoir et plaisir chez Épicure" ; *in : Actes du VII^e Congrès de la Fédér. Intern. des Assoc. d'Études Classiques*, publ. par J. Harmatta, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, II, 385-395 ; ainsi que : Forshner (M.), "Epikurs Theorie des Glücks", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XXXVI, 1982, 179-188.

7. Aussi Épicure est-il à la lettre le *découvreur* de la vérité plutôt que son inventeur (cf. le vers III, 9 du poème de Lucrèce, dans lequel Épicure est dit "*rerum inventor*").

vie réglée sur le plaisir : il enseignait que le plaisir, *c'est* l'énergie vitale bien comprise.

Pas plus qu'elle ne prétend énoncer des obligations, l'éthique épicurienne ne menace jamais l'insensé d'aucune autre sanction que celle de l'inévitable malheur dans lequel on voit que le plonge toujours un peu plus sa conduite[1]. Des études désormais classiques ont, certes, fait ressortir très nettement le rôle éminent qu'a pu jouer l'enseignement d'Épicure dans le développement et l'approfondissement de la notion de *conscience morale*[2]. R. Mondolfo, ainsi que le rappelait Olivier Bloch, a fait ressortir très nettement dans la philosophie épicurienne « l'intériorisation de la moralité, l'accent mis sur la liberté intérieure, sur l'idée de la responsabilité et la fonction du remords, sur le rôle du modèle, de l'examen de conscience, de la confession dans l'éducation morale »[3]. Il reste que Mondolfo a usé d'expressions telles que "conscience du péché", "confession", "expiation", etc... Quelque naturelles qu'elles puissent paraître dans le cadre d'une histoire de la conscience morale écrite au futur antérieur, elles grèvent, à notre avis, notre réception de l'épicurisme d'une illusion rétrospective : elles ont pour effet de masquer l'abîme qui sépare précisément le plaisir que l'on doit, selon Épicure, savoir à l'occasion *éviter* et le péché que les prêtres nous interdisent[4].

1. Cf. Lucr., *DRN*, V, 1154-1155 : « il n'est pas facile de mener une vie de paix et de calme pour qui viole de ses actes le pacte commun de la paix publique... » ; et *ibid.*, IV, 1018-1019 : « Beaucoup en dormant révèlent d'importants secrets, et plus d'un a dénoncé ainsi ses propres crimes ».

2. Cf. en partic. : Mondolfo (R.), *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florence, La Nuova Italia, 1958 (traduit de l'original espagnol : Buenos-Aires, 1955), et Schmid (W.), *Reallexikon*, art. "Epikurus", col. 740-746.

3. Bloch (O.-R.), "Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec" ; *in : Actes Budé*, p. 133.

4. Exemple de ce qui constitue, croyons-nous, une telle application *a parte post* des catégories et d'un vocabulaire *chrétiens* aux textes épicuriens, – cette formule de R. Mondolfo : « en désignant la *conscience du péché* comme moyen de salut et en introduisant dans son école la pratique de la *confession* au maître "salvateur", Épicure devait évidemment reconnaître que la conscience du péché ne consiste pas seulement dans la peur du châtiment, mais représente quelque chose de plus, c'est-à-dire un tourment intérieur d'une autre sorte, ou du moins un repentir ou un remords, qui, en tant que forme d'*expiation*, peut constituer une manière de purification » (*La comprensione del soggetto umano...*, op. cit., p. 512 ; c'est nous qui soulignons). — Cf. en sens inverse : Šakhnovic (M. M.), "La « christianisation » moderne de la philosophie d'Épicure" [en russe], *Religii mira-1986*, Moskva, Nauka, 1987, 155-169.

Car le plaisir dont il s'agit ici est tout le contraire du *péché*, entendu comme un acte de mauvaise volonté qu'on aurait commis en vue d'une jouissance pénétrée, dès son principe, par le *mal*. Nombre de plaisirs fugitifs entraînent, certes, généralement leur rançon; mais celle-ci, loin de constituer leur sanction, n'en est, selon l'épicurisme, que la conséquence nécessaire, au sens où le prend la logique. Et notre habileté pratique peut même, ajoute Lucrèce, tâcher de défaire – au moins dans le cas du plaisir charnel – l'apparente inéluctabilité d'une consécution de ce genre[1]. Chez l'insensé, qui ne dispose guère d'une telle habileté, la douleur n'est jamais que le très encombrant cortège de certains plaisirs très peu stables, mais n'entame en aucune façon l'absolue positivité de l'agrément qu'il a pu ressentir dans le moment où il a goûté au plaisir, – et ce, *quel qu'ait pu être celui-ci*[2].

**Ascétisme ou philosophie du plaisir ?**

En écoutant le message irréfutable des sens, nous connaissons que nous sommes des substances dont toute l'essence ou la nature n'est que d'aspirer toujours à jouir de la quantité maximale d'un plaisir invariablement *divin* en lui-même[3]. Le reste, en bon *intellectualisme*, n'est qu'affaire de discernement. Jamais le sage du Jardin n'enjoignit de tenir une « douleur apparente pour un bien »; jamais il n'opposa de plaisirs "apparents" à des plaisirs "réels"[4] : tout plaisir, nécessairement, est réel, puisque « tout plaisir est un bien » (*Mén.*, § 129) et que l'affection est critère de la vérité. De même, il est – à la lettre – inexact de considérer qu'Épicure demandait que l'on tînt parfois le

1. Cf. LUCR., *DRN*, IV, 1074-1075 : éviter la passion de l'amour, dit Lucrèce, ce n'est point se priver des jouissances de Vénus, « c'est au contraire en prendre les avantages sans la rançon » *(sine poena commoda)*.

2. C'est cette unité foncière du plaisir qui embarrassait tant Ph. Merlan, au point qu'il proposait de traduire le terme grec ἡδονή non par "plaisir" *(pleasure)* mais plutôt par "joie" *(delight, enjoyment, joy)*, – puisqu'une tradition *dualiste* nous a appris à mépriser les plaisirs du corps et à honorer ceux de l'âme et qu'Épicure situe dans l'*amitié* et la *philosophie* les plaisirs les plus grands. Mais, comme on l'a maintes fois remarqué, il est fort peu commode, à l'inverse, de parler de la *joie* du rassasiement ou de celle qui résulterait de l'étanchement d'une forte soif... ; cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, p. 14.

3. Cf. LUCR. (*DRN*, II, 172), – qui chante « ce guide de la vie, le divin Plaisir » *(dux vitae, dia voluptas)*.

4. Expressions employées naguère par Léon Robin (cf. *La Morale antique*, op. cit., p. 54), qui évoquait, fort logiquement, l'« idéalisme inavoué » d'Épicure et la « tendance ascétique » que dissimulerait sa philosophie (*ibid.*, p. 54).

plaisir pour un mal, et la douleur, inversement, pour un bien[1]. Il s'est borné à nous conseiller d'en user parfois avec le plaisir *comme si* ce n'était pas un bien en soi, et avec la douleur, *comme si* ce n'était pas un mal.

Si la métriopathie qu'il enseigne rappelle bien, à certains égards, la métrétique dont Platon fait état dans son *Protagoras*, elle ne peut, pour les mêmes raisons, être confondue avec elle[2] : la douleur même *est* un bien, dit Socrate, « quand elle vous délivre de douleurs plus grandes que celles qu'elle cause ou qu'elle amène des plaisirs plus grands que les souffrances qu'elle suscite » ; et le plaisir même *est* un mal, « quand il vous prive de jouissances plus grandes qu'il n'en offre lui-même, ou occasionne des douleurs plus grandes que les jouissances qu'il contient »[3]. — Au lieu que la métriopathie d'Épicure fait assurément le tri entre nos désirs ; mais ceci revient à rappeler que ce philosophe n'établit nulle part (malgré ce que tend à faire croire un *lapsus* fréquent et révélateur) une classification des *plaisirs*. Il enseigne plutôt à discriminer entre les *désirs* qui ne mènent jamais au plaisir, ceux qui ne procurent qu'un plaisir réel mais fugace, et ceux, enfin, qui nous font accéder au plaisir le plus stable et, partant, suprêmement réel[4].

Et, pour le dire une dernière fois, loin qu'on puisse évoquer chez lui une quelconque idiosyncrasie le disposant en faveur d'une forme plus ou moins modérée d'*ascétisme*, on doit plutôt mettre en avant la constance avec laquelle Épicure affirme qu'aucun plaisir ne saurait jamais comporter en lui-même de défaut. La modestie de sa conduite pratique peut bien ressembler, en effet, à celle des sages qui affectaient de mépriser la chair[5] : cette seule assomption de la positivité du plaisir *quel qu'il soit* suffit pourtant à faire de sa doctrine morale une sorte de dynamite théorique[6]. Si la débauche rendait heureux, a-t-il l'audace de proclamer, c'est sur la conduite des gens débauchés que nous devrions nous régler : « si les choses qui produisent les plaisirs des gens dissolus

1. Cf. de telles formulations, par ex., dans l'article de J. Moreau sur "Le Naturalisme d'Épicure", p. 304 ; *in : Giornale di Metafisica*, VI, 1951, 301-316 (= art. repris *in : Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Paris, Vrin, 1979, p. 139-155).

2. Cf. Platon, *Protagoras*, 355 c-357 b.

3. *Ibid.*, 354 b-d.

4. Cf. ci-dessus, p. 75-83.

5. Argument invoqué par Mme É. Escoubas, dans son article : "Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien" (*Les Études philosophiques*, 1967, n° 2, 163-172), dont le titre lui-même nous paraît reposer sur un contresens. — Même impropriété dans le travail de D. Pesce, "Sulla dottrina del piacere in Epicuro", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIV, 1, 1982, 3-26 ; cf. notam. : p. 21.

6. Expression empruntée à E. J. Kenney, *Lucretius*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 40.

dissipaient les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes, de la mort et des douleurs, et enseignaient en outre la limite des désirs, nous n'aurions rien à leur reprocher, à eux comblés de plaisir de toute part, et ne recevant de nulle part ni la douleur ni le chagrin, ce qui est précisément le mal »[1]. Mais ce ne sont « ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celle des poissons et de tous les autres mets que portent une table somptueuse », qui engendrent la vie heureuse : c'est « le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes »[2].

L'*ascétisme* – et peut-être même, plus généralement, la religion – est, selon le *Dictionnaire* de Lalande, une « recherche de la douleur comme expiation ou mortification » ; la souffrance y est volontiers considérée comme étant *immédiatement* utile aux progrès de notre âme dans la recherche du salut[3]. Cette attitude existentielle consiste, ajoute Lalande, à voir l'« essentiel de la moralité » dans le fait de « satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale ou les tendances naturelles de la sensibilité »[4]. Or, Épicure enseignait à l'inverse que, pour qui le ressent, le plaisir n'a besoin d'aucune autre justification que lui-même.

### *3. Plaisir et absence de douleur*

Le souverain bien, comme on l'a vu, a pour conditions essentielles la limitation des désirs ainsi qu'une ferme confiance relativement aux dieux, à la souffrance et à la mort. Cette confiance ne peut s'obtenir que par l'exacte connaissance des lois de la nature. Alors seulement devient possible l'ataraxie[5], qui consiste précisément dans le fait d'être « délivré de toutes ces craintes, et d'avoir la mémoire constante des doctrines générales et principales » enseignées par le fondateur de l'école[6]. Alors, à l'*aponie* qu'on est toujours à même de réaliser dans le

1. *Maxime Fondamentale X* : Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τούς τε περί μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐδαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν.

2. *Mén.*, § 131-132.

3. LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], art. "Ascétisme", Paris, P.U.F. ; 10e éd. : 1968, p. 82.

4. *Ibid.*, p. 82.

5. Cf. *Maxime Fondamentale XII* : « il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs ».

6. *Hér.*, § 82.

corps (à moins que la maladie ou quelque supplice ne nous laisse plus d'autre expédient que la pratique de la réminiscence affective), vient se superposer le suprême plaisir de l'âme.

Épicure n'a donc pas admis qu'un état *neutre* pût exister entre la peine et le plaisir[1] : il apparaît que l'absence de peine et de trouble constitue déjà, selon lui, le plaisir. « La limite de la grandeur des plaisirs, dit explicitement la *Maxime fondamentale III,* est l'élimination de toute douleur »[2]. Lorsqu'on les porte à la bouche et qu'on en a besoin, « du pain et de l'eau donnent le plaisir extrême », assure dans le même sens la *Lettre à Ménécée*[3], – autrement dit, comblent parfaitement le manque que signale en nous le désir nécessaire et naturel de la faim. Le souverain bien paraît ainsi être d'essence toute *négative,* puisque, comme le dira Lucrèce, la fin que réclame la nature n'est rien autre chose que « pour le corps l'*absence* de douleur, et pour l'esprit un sentiment de bien-être, *dépourvu* d'inquiétude et de crainte »[4]. « Le bien est cela même, déclarait déjà Métrodore, d'éviter le mal ; car il n'y a pas d'endroit où mettre le bien s'il n'y a plus rien de douloureux ou de pénible pour lui faire une place »[5].

**Plaisir ou condition du cadavre ?**

« Voilà pourquoi, déclare pareillement Torquatus, Épicure n'a pas admis l'existence d'un certain état qui fût intermédiaire entre la douleur et le plaisir, cet état même, qui semble à certains philosophes

1. Bignone (cf. *L'Aristotele perduto...*, op. cit., t. II, p. 1-40) avait bien établi ce point.

2. *Maxime fondamentale III* : « ...Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois » (Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον).

3. *Mén.*, § 131 : καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.

4. Lucr., *DRN,* II, 16-19 :

*...Nonne videre*
*nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui*
*corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur*
*iucundo sensu cura semota metuque ?*

5. *ap.* Plutarque, *Contra Epic. beat.*, 1091 a (= Us. 423 [reprod. par Körte, dans ses *Metrodori epicurei fragmenta :* frag. 28] ; nous adoptons la trad. donnée par M. Conche, *in : Épic. Lettres et maximes,* op. cit., p. 70) : ...οὐδ' ὅλως τὴν φύσιν ἔχειν ὅποι τεθήσεται τἀγαθὸν εἰ μὴ μόνον ὅθεν ἐξελαύνεται τὸ κακὸν αὐτοις.

intermédiaire, étant à ses yeux, par le fait que toute douleur en est absente, non seulement un plaisir mais même le plaisir suprême »[1].

Les Cyrénaïques les premiers ont formulé l'accusation selon laquelle ce plaisir dont parle Épicure correspond à l'état d'un homme endormi, voire à celui d'un pur cadavre, νεκροῦ κατάστασις[2]. A l'épicurien Velleius, qui demandait contre Aristote comment un dieu, si jamais le *ciel* est un dieu, « peut bien être tranquille et heureux en se mouvant sans cesse »[3] et qui rappelait à ce propos que « sans repos, il n'y a point de bonheur »[4], – Cotta demande ironiquement, dans le traité cicéronien *De natura deorum,* s'il n'y a pas lieu de redouter que des immortels à ce point engourdis remuent jamais et ne puissent d'aventure risquer d'interrompre parfois leur si profond bien-être[5]. Donner à contempler aux hommes « un dieu qui, l'éternité durant, ne pense rien autre chose que : "je vais bien" et "je suis heureux" »[6], c'est, dit encore Cotta, tenir un langage qui ne prive pas seulement les dieux de mouvement *(motus)* et d'action *(actio),* mais qui « rend en outre les hommes inactifs, si tant est qu'en faisant quelque chose, même un dieu ne peut être heureux »[7]. Modèles de l'inertie prônée par Épicure, les dieux qu'il a imaginés donneraient à voir mieux que toute autre chose le caractère paradoxal de sa doctrine du souverain bien. La vertu, qui est inséparable du bonheur, est active, mais ses dieux jamais ne font rien[8] : la félicité suppose bien qu'on soit exempt de trouble,

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XI, 38 : *Itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem ; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem.* — Cf. également : *Tusc.*, I, XX, 47.

2. CLÉM. ALEX., *Stromates,* II, 21 ; cf. également : D. L., II, 89. — Sur la "présentation antithétique" des opinions épicuriennes et de celles des Cyrénaïques dans l'ouvrage de Diogène Laërce, cf. BOLLACK (J.), *La Pensée du plaisir,* Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 147-156.

3. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIII, 33 : *quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest ?* — Cf. *ibid.*, I, XIX, 52.

4. *Ibid.*, I, XX, 52 : *nisi quietum autem nihil beatum est.*

5. *Ibid.*, I, XXXVII, 102 : *deum sic feriatum volumus cessatione torpere ut si se commoverit vereamur ne beatus esse non possit ?*

6. *Ibid.*, I, XLI, 114 : *... deum nihil aliud in omni aeternitate nisi "Mihi pulchre est" et "Ego beatus sum" cogitantem.*

7. *Ibid.*, I, XXXVII, 102 : *[Haec oratio] ... homines inertis efficit, si quidem agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest.*

8. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XL, 110 : *virtus autem actuosa, et deus vester nihil agens.*

mais l'ataraxie paraît être une manière de *mort* ou, du moins, un engourdissement[1].

N'est-il pas vrai, pourrions-nous ajouter, que Lucrèce emploie lui-même indifféremment le substantif *quies* (ou bien l'adjectif *quietus*) pour qualifier tout à la fois l'ataraxie dont jouissent les immortels et la condition de ceux que la nature a déjà rendus au calme sommeil de la mort ? [2] Si l'insensibilité posthume peut être définie par Lucrèce comme « un *repos* que rien ne troublera »[3], faut-il alors considérer que – telles les dents, qui « participent à la sensibilité, comme l'indiquent leurs maux » et qui ne souffrent point quand on ne les sent plus[4], ou que tels les cailloux qui, comme dit le Calliclès du *Gorgias*, n'ont nul besoin, et peuvent aussi être dits "heureux" à ce compte[5] –, le sage épicurien est une espèce de *mort vivant*, mort au monde et à toute jouissance positive ?[6]

On a pu dire sans ironie que, du point de vue d'Épicure, « le plaisir suprême était de n'avoir pas besoin des plaisirs »[7] ; que l'ataraxie était « impassibilité absolue »[8]. Dès l'Antiquité, on a même accusé Épicure d'avoir profité de cette équivoque pour jouer en quelque sorte le *double jeu*, en désirant satisfaire tour à tour amateurs du plaisir et partisans d'une morale plus sévère[9]. « Il y a *trois* états naturels, déclare, au contraire, Cicéron : le premier qui est la joie, le second qui est la douleur, le troisième l'absence de joie et de douleur » ; Épicure,

1. Cotta, comme on l'a vu, définit la condition des dieux d'Épicure comme une sorte de *torpeur* (cf. *De nat. deor.*, I, XXXVII, 102 : *torpere*) ; et le bonheur que celui-ci a proposé aux mortels, il y voit une pure *inertia* (*ibid.*).

2. Cf. d'une part : LUCR., *DRN*, VI, 73, où les dieux sont dits reposer *quieti* dans une paix tranquille *(placida cum pace)* et, d'autre part : *ibid.*, III, 910, où le poète dit que dans la mort, « tout se ramène au sommeil et au repos » *(ad somnum si res redit atque quietem)*. — Sur l'emploi de *quies* et de *quietus* à propos de la condition des défunts, cf. également : *ibid.*, III, 910 et 920.

— Sur l'emploi, enfin, de tels termes pour qualifier ceux qui jouissent de l'ataraxie, cf. également : *ibid.*, III, 18, où Lucrèce parle des *sedes quietae*, – des « paisibles demeures » des dieux.

3. *Ibid.*, III, 939 : *securam quietem*.

4. *Ibid.*, III, 692-693.

5. PLATON, *Gorgias*, 492 c-d.

6. Cf. MONTAIGNE (M. de), *Essais*, II, XII ; loc. cit., t. I, p. 493 : « la secte de philosophie qui a le plus fait valoir la volupté... l'a rangée à la seule indolence ».

7. BERGSON (H.), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1969, p. 324.

8. C'est là, on le sait, la thèse que soutenait Ravaisson (*Métaphysique d'Aristote*, Paris, Impr. royale, 1837-1846, II, 105 et 116 ; cité et critiqué notamment par Guyau, *in : La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 55).

9. Cf. CICÉRON, *De fin.*, II, v, 16.

poursuit l'orateur, «ne fait qu'un du premier et du troisième»[1] et appelle indifféremment *plaisir* ce dont il fait le point de départ de la nature – le plaisir en mouvement, qui attire à lui les enfants et les bêtes – et, d'autre part, le plaisir stable, dont tout le contenu est une négation de douleur[2].

*
* *

La critique est ainsi presque mise en demeure de prouver que le plaisir suprême ne s'identifie point totalement à la simple exemption de douleur, faute de quoi la doctrine de libération qu'on a étudiée jusqu'ici risquerait de ne plus apparaître que comme «l'*opium* et le *laudanum* d'Épicure» dont faisait dédaigneusement état Charles Baudelaire[3]. «La plénitude du bien *ne peut être,* écrivait J.-M. Guyau, le vide de l'insensibilité»[4]. On ne peut soutenir, déclarait, plus près de nous, Festugière qu'un état négatif (ἀ-πονία, ἀ-ταραξία) remplisse d'un contenu positif la notion de béatitude. Aussi bien, l'enseignement et l'exemple même d'Épicure nous obligeraient-ils à «chercher quelque chose de plus»[5].

A quoi l'on pourrait, à coup sûr, objecter qu'Épicure emploie bien un terme purement négatif pour désigner la suprême positivité qui est celle des *atomes,* – lesquels sont d'ailleurs *a-metableta,* c'est-à-dire immuables[6]; que la suffisance à soi-même *(autarkeïa)* n'est rien autre chose que la propriété d'une volonté qui est *a-despotos* (sans maître)[7]; ou encore que la sécurité à laquelle aspirent les sages n'est jamais qu'une absence de risques (ἀ-σφάλεια)[8]. — Il y a donc lieu de revenir ici sur ce que Victor Brochard a lumineusement exposé, dans quelques pages ayant fait date, en rectifiant ou en complétant, tout du moins, les

1. Cicéron, *Tusc.*, III, xx, 47 : *cum in natura tria sint, unum gaudere, alterum dolere, tertium nec gaudere nec dolere, hic primum et tertium putat idem esse nec distinguit a non dolendo voluptatem.*

2. Cf. Cicéron, *De fin.*, II, x, 31; cf. *ibid.*, II, vi, 18.

3. Baudelaire (Ch.), *L'Art romantique,* Paris, Garnier-Flammarion (n° 172), 1968, p. 50.

4. Guyau (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 55.

5. Festugière (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 55.

6. *Hér.*, § 41.

7. *Mén.*, § 133.

8. Cf. *Maximes Fondamentales VII, XIII, XIV, XXVIII* et *Sentence Vaticane 31.* — Nombre d'autres termes négatifs sont employés par Épicure pour qualifier la *positivité* de la sagesse (état de celui qui est ἄ-φοβος, «sans crainte» devant la fortune; cf. *Mén.*, § 131) – ou celle de la divinité, définie comme étant un être bienheureux et *in*-corruptible (*MF I* : ἄφθαρτον).

quelques paroles d'Épicure qui sont parvenues jusqu'à nous relativement à sa théorie du plaisir[1].

Le plaisir que l'on peut appeler *constitutif* – si l'on prend bien en compte le sens du mot κατάστημα – serait, selon Brochard, lié à un état d'équilibre des différentes parties du corps vivant, « et cet état d'équilibre est dans une philosophie mécaniste comme celle d'Épicure l'équivalent de ce qu'était l'acte dans la philosophie finaliste d'Aristote »[2]. Un tel plaisir « n'a plus sa source dans aucun *stimulus* d'ordre externe, mais dans l'organisme lui-même »[3]. La suppression de la douleur autorise en effet *tout d'abord,* en vertu du jeu naturel des organes, le rétablissement de l'équilibre corporel, c'est-à-dire de ce que nos textes appellent la santé (ὑγίεια)[4] : *alors seulement* naît le plaisir, qui n'aurait dans la simple absence de douleur qu'« une condition négative et préparatoire » et qui trouverait dans un tel équilibre « sa condition positive et directe »[5].

Chez Aristote, le plaisir accompagnait l'acte et le terminait, sans toutefois se confondre avec lui. Or l'acte lui-même constituait l'achèvement et le terme d'un certain *mouvement :* le mouvement était alors défini comme un acte imparfait, ἀτελὴς ἐνέργεια[6], qui s'accomplit partie par partie ; au lieu que l'acte est simple et donné tout entier, ὅλον τι, en un instant indivisible, ἐν τῷ νῦν[7]. A l'acte imparfait qu'est le mouvement correspond donc ici un plaisir dégressif et instable, mais à l'acte lui-même répond le vrai plaisir, qui – se produisant dans l'indivisibilité de l'instant – condense en quelque sorte le présent et le passé[8] et tient plus, quant à lui, du repos que du mouvement[9]. Épicure aurait ainsi conservé sur ce point la doctrine du Stagirite[10] : « de même que chez Aristote l'acte auquel le plaisir est

1. BROCHARD (V.), "La théorie du plaisir d'après Épicure" ; *in : Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, Vrin, 1966, p. 252-293.

2. DELBOS (V.), *Introduction aux Études...* de V. BROCHARD, op. cit., p. XXIII. — Κατάστημα signifie : "condition", "constitution".

3. Cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, op. cit., p. 2.

4. D. L., X, 131.

5. DELBOS (V.), *Introduction aux Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* de V. BROCHARD, loc. cit., p. XXIII.

6. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, X, 5, 1174 b 8.

7. *Ibid.*, X, 5, 1174 b 4.

8. Cette manière de synthèse du présent et du passé, remarque Brochard, s'entend particulièrement bien dans l'expression par laquelle Aristote désigne si fréquemment la quiddité : τὸ τὶ ἦν εἶναι.

9. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 27 : ἡ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

10. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 268.

attaché est immobile sans être inerte » – car Dieu et l'âme sont bien des *moteurs* immobiles – « de même, chez Épicure, l'*équilibre,* condition du plaisir, est stable sans être la négation du mouvement »[1]. Le plaisir en repos dont parle Épicure ne serait donc nullement réductible à une pure et simple indolence : il serait plutôt l'analogue de cette énergie de l'immobile dont avait fait état Aristote[2] et qui consistait en « une sorte de repos actif, aussi différente du repos absolu ou de l'inertie que du mouvement, supérieure à tous deux, mais en un sens plus voisine du repos que du mouvement, puisqu'elle ne change pas »[3].

Sur la base d'une telle analyse, Brochard pouvait interpréter comme suit la déclaration d'Épicure selon laquelle « la limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur »[4] : « il suffit, écrivait-il, qu'on fasse disparaître la douleur pour que le plaisir apparaisse, non pas que cette suppression, chose toute négative, soit *par elle-même* le plaisir, mais parce que, au moment où elle a lieu, en vertu du jeu naturel des organes, par une loi de la nature, l'équilibre corporel étant rétabli, l'être vivant éprouve une satisfaction »[5]. La *contemporanéité* de l'apparition du plaisir constitutif et de la disparition de la douleur serait ainsi la cause de ce qu'on les a si souvent confondues toutes deux[6] ; comme ce plaisir constitutif se produit *toujours* quand la douleur disparaît, « on comprend très bien, concluait Brochard, que les interprètes d'Épicure aient pris pour équivalentes et substitué l'une à l'autre ces deux expressions : plaisir et suppression de la douleur, *indolentia* »[7]. La concomitance de l'un et de l'autre n'empêche pas que le plaisir positif et réel, s'il a pour condition la suppression de la douleur, ne s'y réduit pas cependant[8]. « Et si l'on veut exprimer la pensée d'Épicure, il ne faut pas dire *le plaisir est la*

1. Brochard (V.), "La théorie du plaisir d'après Épicure", p. 271.
2. Aristote, *Éth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 25 : ἀκινησίας ἐνέργεια. — Épicure ne dit-il pas d'ailleurs que la philosophie est « une *activité* qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse » (Sext. Emp., *Adv. math.*, XI, 169 = Us. 219) ?
3. Brochard (V.), loc. cit., p. 267.
4. *Maxime fondamentale III. — N.B. :* le grec sous-entend εἶναι.
5. Brochard (V.), loc. cit., p. 270.
6. Cf. *Sentence Vaticane 42 :* « Le *même temps* est à la fois celui de la naissance du plus grand bien et celui de la délivrance » (Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως).
7. Brochard (V.), loc. cit., p. 271.
8. *Ibid.*, p. 271.

*suppression de la douleur,* mais *le plaisir se produit toujours quand la douleur est supprimée* »[1].

### *4. Plaisir cinétique et plaisir catastématique*

**L'analyse de Carlo Diano**

Épicure distingue, on le sait, le plaisir en mouvement du plaisir en repos (ou plaisir catastématique). « L'absence de trouble et l'absence de douleur (ἀταραξία καὶ ἀπονία), déclare-t-il, sont des plaisirs en repos (καταστηματικαί), au contraire la joie (χαρά) et la gaieté (εὐφροσύνη) sont regardées, par leur activité (ἐνεργείᾳ) comme des plaisirs en mouvement »[2]. Les Cyrénaïques, rapporte Cicéron, n'avaient « pas rougi de poser le souverain bien dans ce plaisir qui meut les sens avec le maximum de douceur, en négligeant l'autre, l'absence de douleur »[3]. Mais Épicure diverge d'avec Aristippe qui n'admettait pas qu'il pût exister un plaisir en repos. Il enseigne, tout au contraire, que malgré l'unité ontologique du plaisir, il existe, pour l'âme et pour le corps, deux modalités et comme deux *cadences* du plaisir.

Au plaisir goûté exclusivement dans l'instant et bientôt suivi de tristesse, nous devons savoir préférer celui qui paraît devoir transcender l'instant, celui qui, dès à présent, semble gros d'un avenir plaisant. Des nombreux viveurs qu'il met en scène, Feydeau aime à dire qu'ils sont *dans le mouvement*[4] : le bonheur de l'épicurien ne saurait dépendre bien sûr d'un plaisir aussi échevelé, aussi peu stable, aussi peu garant du lendemain. Partant, bon nombre d'interprètes ont-ils considéré le plaisir cinétique dont a fait état Épicure comme un

1. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 270-271. — Un passage du *De finibus* (I, XI, 37) nous paraît pouvoir appuyer tout particulièrement l'interprétation de Brochard. Torquatus y déclare ceci : « de même en effet que, quand le manger et le boire ont chassé la faim et la soif, la seule élimination de l'état pénible suffit pour amener à sa suite le plaisir, de même, en quelque cas que ce soit, à l'éloignement de la douleur *succède* en effet le plaisir » *(... ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis, sic in omni re doloris amotio* successionem *efficit voluptatis).*

2. D. L., X, 136.

3. CICÉRON, *De fin.*, II, XIII, 39.

4. Cf. par ex. : *La Puce à l'oreille,* acte II, scène 1 ; *in : Théâtre complet* de G. FEYDEAU, Paris, Le Bélier, 1950, t. IV, p. 162.

*élément* du plaisir catastématique, – celui-ci étant censé constituer l'accomplissement de celui-là[1].

Relativement à l'analyse des rapports que l'on doit établir entre plaisir stable et plaisir en mouvement, l'adoption sans nuance de ce modèle "aristotélicien"[2] a cependant été vigoureusement remise en cause par les travaux de Carlo Diano : cet auteur s'est essentiellement appuyé, pour ce faire, sur les déclarations de Cicéron et de Sénèque selon lesquelles le plaisir en repos correspond à un terme, à une *limite,* au-delà de laquelle seulement les plaisirs cinétiques peuvent procurer des γαργαλισμοί, des "chatouillements"[3], que suivent de près la relance du désir.

Or, ainsi que l'explique C. Diano, Bignone (après Brochard et beaucoup d'autres) a conçu, à tort, la suppression de la douleur comme une sorte de *lutte* entre plaisir et douleur; quand celle-ci est vaincue, suivrait le plaisir catastématique, – lequel étant ici compris comme forme ultime de l'agréable, « devrait par conséquent contenir encore sous lui le plaisir cinétique »[4]. De même, selon Bailey, le plaisir cinétique est soit une jouissance antérieure au plaisir catastématique et consiste dans le mouvement « qui accompagne »[5] la diminution de la douleur due au besoin (τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν)[6]; soit un « bouleversement immotivé » *(gratuitous upsetting)* du plaisir catastématique : alors, il correspond à un désir que ne justifie aucun

1. Cf. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 272 : « Le plaisir en mouvement, pour Épicure, comme pour Aristote, ne diffère pas essentiellement du plaisir en repos. Il en est le commencement, le premier degré, l'ébauche ».

2. Ainsi le qualifie G. Rodis-Lewis, *in : Épicure et son école,* op. cit., p. 233.

3. ATHÉNÉE, *Banquet des Sophistes,* XII, 546 e [= Us. 413]; cf. PLUTARQUE, *De Occulte vivendo,* 4, 1129. — Cicéron (*De nat. deor.,* I, 40, 113) et Sénèque (*Ep.,* 92, 6) traduiront ce terme par *titillatio.*

4. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 37. — Plus près de nous, on rencontrerait une interprétation strictement identique à celle que l'on critique ici chez Bignone (cf. *Atene e Roma,* 1934, p. 217 sq.) dans l'article de J.-M. GABAUDE, intitulé "Les plaisirs selon Épicure" (*Diotima,* XI, 1983, 211-214) : « la différence entre *catastématique* et *cinétique,* écrit cet auteur, joue à l'intérieur de l'unité du plaisir comme différence entre pureté de plaisir et mixte de plaisir/douleur ».

5. BAILEY (C.), The *Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 491 : Bailey parle en effet d'un *movement accompanying the process of satisfaction :* ce mouvement, ce serait le plaisir cinétique ; *as the result of the completion of the process there ensues a second kind of pleasure :* ἡδονὴ καταστηματική (*ibid.,* p. 491).

6. Chez Épicure, on trouvera cette dernière expression dans : *Mén.,* § 130, ainsi que dans les *Maximes fondamentales XVIII* et *XXI.*

processus antécédent de pertes atomiques ni nulle douleur due au besoin[1].

Il y a ici, poursuit Diano, deux présuppositions intenables du point de vue d'Épicure : la première (spécialement imputable à Bignone) consiste à admettre que la destruction de la douleur adviendrait sous l'effet du plaisir qui s'y oppose; la seconde, commune à Bailey et Bignone, résiderait en ceci qu'on soutient que le plaisir cinétique peut être *antérieur* au plaisir catastématique et faire partie du processus par lequel advient ce dernier[2].

Comme on va le voir, l'interprétation de Carlo Diano, tout en apportant un point de vue original sur l'opposition traditionnellement établie entre plaisir en mouvement et plaisir en repos, présente, par surcroît, le mérite de résoudre avec une indubitable élégance le problème des *poikilmata,* – de ces *variations* qui jamais n'accroissent en quoi que ce soit le plaisir dont on jouit dès qu'on s'est soustrait à la douleur du besoin[3]. Il la résume lui-même ainsi : « le plaisir catastématique présuppose la douleur dont il constitue la cessation. La douleur est une τραχεῖα κίνησις, un mouvement violent (D. L., II, 86) »[4]. Or, pour ce qui est du plaisir cinétique, Épicure l'avait défini comme un mouvement agréable et doux (λεία καὶ προσηνὴς κίνησις)[5]. — « Le plaisir cinétique présuppose-t-il donc lui aussi une douleur? Et, plus précisément : advient-il quelque suppression de douleur du fait du plaisir cinétique? Si oui, il faut faire comprendre comment un "mouvement léger" peut bien en vaincre un "violent". En outre : les ποικιλμοὶ οὐκ ἀναγκαῖοι (les "variations" non nécessaires) qui suivent la complète suppression de la douleur sont un plaisir en mouvement. Sur la base du témoignage précis de Cicéron[6], nous pourrons, par

1. Cf. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 491 : *it was not originally caused by the pain of want due to loss.*

2. Diano (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 37.— Bignone déclarait très explicitement qu'il existe deux sortes de plaisirs cinétiques : l'un qui *précèderait* le plaisir en repos, l'autre (= le *poikilma*) qui *suivrait* celui-ci; cf. Bignone (E.), "Nuove ricerche sull'etica di Epicuro e nuove testimonianze mancanti agli "Epicurea" dell'Usener", *Atene e Roma,* 1936, p. 10.

3. « Le plaisir dans la chair, déclare la *Maxime fondamentale XVIII,* ne peut s'accroître (οὐκ ἐπαύξεται) une fois supprimée la douleur du besoin, mais il est seulement varié » (ποικίλλεται). — Cf. également : Cicéron, *De fin.,* I, xi, 38, et surtout, *ibid.,* II, iii, 10 : *... cum omnis dolor detractus esset, variari, non augeri voluptatem.*

4. Diano (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 38-39.

5. Plutarque, *Adv. Colot.,* 1122 e [= Us. 411].

6. Cicéron, *De fin.,* II, xxiii, 75 : « Pour toi, en effet [Torquatus], il y a d'une part le plaisir tel que je viens, moi, de l'indiquer, auquel tu donnes un nom en

conséquent, affirmer, conclut C. Diano, que le plaisir en mouvement s'identifie toujours avec le ποίκιλμα » et que, n'étant point nécessaire à la suppression de la douleur, il présuppose l'εὐστάθεια, l'équilibre[1]. De deux choses l'une : ou bien le plaisir cinétique est un élément nécessaire du processus de réplétion et la douleur lui est non pas antécédente, mais tout bonnement *concomitante* – ce qui semble contredire formellement la *Maxime fondamentale III*[2] ; ou bien si, comme le veut la simple logique, la douleur est effectivement antécédente au plaisir, il faut convenir que ce processus de réplétion passe par un terme intermédiaire qui sera précisément *le plaisir catastématique,* et que le plaisir cinétique ne sera donc pas nécessaire pour parvenir jusqu'à ce terme[3].

Reprenons sur cette base la classification des désirs étudiée ci-dessus, au chapitre II : « les désirs *naturels et nécessaires* sont ceux qui se rapportent à une douleur présente et future du corps ; *naturels et non nécessaires* sont ceux qui ne se rapportent à aucune douleur du corps mais qui, une fois satisfaits, procurent seulement une *variatio* (ποίκιλμα), en comparaison du plaisir catastématique ; *ni naturels ni nécessaires* sont ceux qui ne présupposent pas la douleur du corps et qui, une fois satisfaits, ne sont pas susceptibles de procurer le moindre plaisir »[4]. Ainsi, conclut derechef C. Diano, le ποίκιλμα présuppose l'εὐστάθεια, l'équilibre, et, si le plaisir cinétique se réduit bien au ποίκιλμα, « tout plaisir en mouvement présuppose l'εὐστάθεια »[5].

le définissant "en mouvement" et qui comporte de la variété *(et faciat aliquam varietatem),* et, d'autre part, une autre sorte de plaisir, un plaisir suprême, non susceptible d'accroissement, que nous avons quand est absente toute douleur, et que tu appelles le plaisir "stable" » *(eam stabilem appellas).*

1. Diano (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 39.

2. *Maxime fondamentale III* [pour le grec : cf. ci-dessus, p. 116, note 2] : « La limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur. Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois ». — Cf. également, le témoignage particulièrement net d'Olympiodore [Us. 421] : ὅτι ὁ Ἐπίκουρος οὐκ οἴεται μίγνυσθαι λύπην ἡδονῇ, μηδὲ γὰρ ἀγαθῷ τὸ κακόν.

3. Diano (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 38.

4. *Ibid.*, op. cit., p. 40-41. — On remarquera que Diano "réhabilite" ainsi au passage le scholiaste de la *Maxime fondamentale XXIX,* qui – nous l'avons vu ci-dessus (p. 78) – rangeait les ποικίλματα parmi les désirs naturels mais non nécessaires et non pas, comme on y aurait pu s'y attendre, parmi les désirs vains.

5. *Ibid.*, op. cit., p. 45. — Cf. à ce propos : Merlan (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 11-12, et Rist (J. M.), *Epicurus. An introduction,* op. cit., p. 170-172 : le premier de ces deux auteurs conteste l'interprétation de Diano ; le second, au contraire, tout comme nous, la défend.

On demandera peut-être comment la majorité des hommes peut bien éprouver plus de douleur que de plaisir, alors qu'on vient de dire que, selon Épicure, la satisfaction des désirs naturels et nécessaires suffit à éliminer toute douleur et que, parmi tous les autres désirs, aucun ne correspond à une douleur dans le corps. Entre le sage et l'insensé, n'y a-t-il d'autre différence que celle qui séparerait celui qui se contente de manger à sa faim et celui qui, une fois repu, éprouve en songe l'hallucination de se restaurer à nouveau ? A ce compte, semble-t-il, l'ignorance de la vraie doctrine serait de peu de conséquences : l'homme vain, tout autant que le sage, ne craindra généralement ni le froid, ni la soif, ni la faim, et son unique défaut ne consiste, somme toute, qu'à convoiter *en sus* quelques chimères inexistantes...

Il en va en réalité autrement : outre que l'abus des plaisirs spécifiquement corporels (excès de table, débauche, etc.) peut induire de pénibles douleurs *dans le corps lui-même,* les désirs vains, dans leur ensemble (c'est-à-dire ceux que l'on vient d'évoquer, mais aussi bien l'amour ou l'ambition ou encore l'appétit de gloire) – s'ils ne correspondent à aucune douleur dans le corps – ne sont jamais rien autre chose que des opinions fausses[1] : c'est dire que toujours ils suscitent de pénibles douleurs *dans l'âme,* et particulièrement des craintes lancinantes et illimitées ; – douleurs de l'âme qui sont, comme on l'a dit, bien plus prégnantes et plus durables que celles qui viennent à naître dans le corps[2]. Pour être *ontologiquement* nul, le désir vain n'en grève pas moins profondément la vie mentale de l'insensé qui, parce qu'il s'entête pour des objets de pure fiction, s'interdit de jamais reconnaître quelle est la *limite* des plaisirs. Aussi sa vie est-elle gâchée de part en part, et l'on pourrait parler ici d'une *structure pathologique de la faculté de vouloir* qui, chez la plupart des mortels, mêle aux désirs les plus divers la tension, l'ennui et les autres prodromes de ce dégoût qui suivra de près le plaisir fugace vers lequel on les voit faire effort. Le débauché ne connaît plus le désir nécessaire de manger et de boire qu'*enveloppé* dans le désir de l'indéfinie variété des plaisirs de la table et ce que réclame la nature est de ce fait obnubilé, perverti, voire dénaturé, d'une certaine façon, en son âme. Mais la douleur de l'âme, parce qu'elle est δόξα, opinion, peut être levée par une autre δόξα, et la substitution est alors immédiate et complète. Parce que les désirs vains

1. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 46.

2. Cf. ci-dessus, p. 45 et *passim.* — Partant, « le plaisir cinétique ne présuppose pas la douleur dans le corps, cela est clair, mais dans l'âme, oui » : la douleur de l'âme est levée – provisoirement – par ce plaisir.

n'ont aucun objet défini, reconnaître en eux l'illimitation suffit à nous en délivrer[1].

Quant au désir des *poikilmata,* des diversifications du plaisir, on voit qu'il ressortit au domaine fort instable des désirs naturels mais cependant non nécessaires : des désirs de ce type présupposent qu'on a déjà pourvu à la satisfaction des désirs absolument nécessaires et supprimé toute douleur dans le corps, – qu'on a, par conséquent, atteint le plaisir catastématique. Mais il advient que, mus par quelque tension douloureuse ayant élu domicile en leur âme, les hommes, sous l'effet d'une vaine opinion, recourent au plaisir cinétique, afin de tâcher de pérenniser leur bien-être et de faire partager à leur âme la santé qu'ils éprouvent d'ores et déjà dans le corps. Ils obtiennent, en réalité, bien souvent un effet tout à fait contraire à ce que, prétendument, ils visaient. Le sage sait, à l'inverse, que sa frugalité le met « dans une meilleure disposition » pour approcher « par intervalles, des nourritures coûteuses »[2]. Il oppose à l'opinion fausse selon laquelle l'agrément peut s'accroître à proportion de la variété des affects le ressouvenir délibéré de ce que le nombre des plaisirs est *fini*[3]. Et de l'agrément que peut procurer d'aventure la variété dans un ordre déterminé de plaisirs, il faudrait dire ce qu'Épicure disait des plaisirs de l'amour : qu'il faut s'estimer bienheureux si nous n'en retirons pas de dommages[4] !

## *5. Le plaisir, le vide et le plein*

### L'être et le non-être

« Tout l'épicurisme, déclare G. Rodis-Lewis, se joue avec le couple du plein et du vide, de la physique à l'éthique en passant par la

1. Diano (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 46. — Le plaisir et la douleur de l'âme, note encore Diano, se rapportent toujours au corps, et ceci est si vrai que la plus grande douleur, c'est-à-dire la crainte de la mort, est levée par la démonstration de ce que la mort est *anesthésie* (*ibid.*, p. 40, note 57).

2. *Mén.*, § 131 : τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

3. Cf. la *Sentence Vaticane 69,* qui affirme que c'est l'« ingratitude de l'âme » (τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον) qui « rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie » (λίχνον ἐποίησε τὸ ζῷον εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτῃ ποικιλμάτων).

4. D. L., X, 118. — Cf. ci-dessus, p. 79.

canonique »[1]. La réalité physique est formée à partir de la *plénitude* sans fissures d'atomes indestructibles se mouvant constamment dans le *vide*, – lequel peut être inter-cosmique, intramondain ou interne à n'importe quel composé[2] : « il y a les êtres et il y a le vide, des êtres simples dans le vide et du vide dans les êtres composés », écrivait Gilles Deleuze en ce sens[3]. La vérité, selon la canonique, est *pleine* adhésion à l'être sensible – lequel se trouve cristallisé dans des prolepses auxquelles seules correspondent les mots véritablement justes : idées forgées et vocables imprécis sont donc *vides* de sens et générateurs de tromperie. L'éthique, enfin, identifie le souverain bien avec la parfaite *réplétion* d'un manque, c'est-à-dire avec le plaisir. Les craintes au sujet de la mort et des dieux n'ayant aucun objet portent sur des non-êtres ; étant dénuées de fondement, elles sont exemptes de consistance et ne sont guère qu'*inanité*.

Mais pour ne dériver d'aucune cause palpable, les désirs et opinions *creux*[4], on l'a vu, n'en sont pas moins pourvus d'une redoutable efficacité psychologique, – au point que ceux-ci décident la plupart du temps du cours que prend l'existence des mortels. « Chacun à sa manière, écrit Olivier Bloch, l'être et le non-être des atomistes *sont*, – ils existent »[5] : le vide est un « très réel non-être »[6]. Un homme peut aisément se mettre en position de soulever *pour rien* les tristes vagues des passions en son cœur, tel un enfant tremblant dans les ténèbres[7]. Et comme on commet en physique l'erreur de croire parfois qu'il y a quelque chose là où il n'y a rien en effet[8], on peut emplir toute sa vie de fantômes et assigner ceux-ci comme objets d'élection à notre faculté de

1. Rodis-Lewis (G.), *Épicure et son école*, op. cit., p. 211.

2. On oublie parfois en effet que l'assemblage provisoire des atomes au sein d'un agrégat n'est point, pour parler comme Plutarque, « une incorporation et attachement ou liaison, mais un battement et rejaillissement » incessants (*Adv. Colot.*, 1112 b) : les atomes sont *toujours* et partout en mouvement dans le vide.

3. Deleuze (G.), "Lucrèce et le naturalisme", *in : Études philosophiques*, 1961, p. 21.

4. Creux = vide = vain : J. Martha, comme on l'a déjà dit, traduit assez heureusement le latin *« inanes cupiditates »* par « désirs creux » (cf. sa traduction du *De finibus* de Cicéron ; éd. Les Belles Lettres, par ex. : p. 32, 36, 39, etc.).

5. Bloch (O.-R.), *Le matérialisme*, op. cit., p. 38-39.

6. *Ibid.*, p. 39. — Cf. également, sur ce point : Acosta (E.), "Vuoto, spazio-chora, intattilità, luogo, atomi e corpi nel vocabulario di Epicuro. Un interpretazione di *Timeo* 52 A-D di Platone e di *Fisica* 209 B 9-16 di Aristotele", *Elenchos*, I, 1980, 245-275.

7. Cf. Lucr., *DRN*, VI, 33-38. — Lucrèce emploie l'adverbe *frustra* ("vainement", "sans raison") pour rendre le κενῶς du grec.

8. Cf. *ibid.*, I, 346-369.

vouloir. Ainsi les «têtes légères»[1] forgent-elles elles-mêmes leur propre malheur, pour avoir poursuivi une ombre, – c'est-à-dire pour avoir sottement confondu le vide et le plein...

**Le plaisir comme état naturel**

Dans la discussion faisant suite à la communication présentée en 1968 par Mme Isnardi-Parente devant le Congrès de l'Association G. Budé, Mme Tielsch insistait sur la multiplicité des sens du mot φύσις, – employé, rappelait-elle, 98 fois dans le peu de textes d'Épicure qui nous sont parvenus[2]. Lorsque ce philosophe enseigne à *suivre la nature,* s'agit-il donc de la nature qui, de toutes parts, nous environne? ou bien d'une nature humaine universellement représentée dans chaque homme existant *hic et nunc?* ou de quelque autre chose encore[3]?

Il paraît clair, en tous les cas, que lorsqu'Épicure met en relation avec la φύσις, les notions morales les plus importantes : τὸ τῆς φύσεως τέλος (*Lettre à Ménécée,* § 133), τὸ τέλος τῆς φύσεως *(Maxime Fondamentale XXV),* τὸ τῆς φύσεως δίκαιον *(Maxime Fondamentale XXXI),* ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος *(Maxime Fondamentale XV),* il a bien en vue la nature *de l'homme*[4]. D'un autre côté, Épicure soutient que les manières *naturelles* d'agir, non modifiées par l'influence de la culture, constituent le principe unique de l'éthique et le terme auquel doit tendre l'action rationnelle[5]. En ce sens, animaux et petits enfants sont (si tant est qu'on accepte le témoignage de Cicéron), comme des «miroirs de la nature»[6], – et d'une nature qui

1. Nous empruntons cette expression à Lucrèce, qui l'employait, pour sa part, à propos des admirateurs d'Héraclite : le langage obscur de ce philosophe aurait surtout porté *inter inanis... Graios,* – parmi les esprits creux de la Grèce (*DRN,* I, 639-640).

2. Cf. *Actes Budé,* p. 270. — Discussion faisant suite à la communication de M. ISNARDI-PARENTE : "*Physis* et *téchne* dans quelques textes épicuriens", loc. cit., p. 263-269.

3. Quant au poème de Lucrèce, on y trouve 237 occurrences du terme *natura!*

4. Cf. MÜLLER (R.), "Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Épicure", p. 345; *in : Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 325-351.

5. *Ibid.,* p. 345.

6. CICÉRON, *De fin.,* II, X, 32 : *specula naturae* [= Us. 398]; on doit toutefois se garder d'accorder aveuglément une parfaite exactitude doxographique à ce type de passages, ainsi que l'a rappelé M. O.-R. BLOCH dans sa recension de l'ouvrage de D. Pesce, *Saggio su Epicuro,* Bari, Laterza, 1974 (cf. *Revue des Études grecques,* LXXXIX, 1976, 638-640). — Cf. également : D. L., X, 137 [= Us. 66].

semble alors dépasser largement le cadre très étroit de l'humanité rationnelle.

C'est que, déclare M. Reimar Müller, la nature *humaine* qu'évoque Épicure n'est, tout compte fait, pas autre chose qu'« une des formes et figures innombrables sous lesquelles apparaît la nature cosmique dans son ensemble, à son tour fondée sur les atomes et le vide. Le caractère particulier de l'homme qui le distingue des autres êtres vivants consiste dans le fait qu'il peut, en vertu de la liberté de se servir de sa volonté, manquer dans son mode de vie à ce qui est conforme à la nature ». Et la tâche de la philosophie consiste à « rappeler les fondements véritables de la nature humaine afin de rétablir l'harmonie naturelle »[1]. L'homme est cet animal qui, ainsi que Cocteau le disait des miroirs, gagnerait à réfléchir davantage... Il convient donc de vivre *consciemment,* de telle manière que l'on vivrait « selon les lois de la nature et sans leçons reçues » (φυσικῶς καὶ ἀδιδάκτως, frag. Us. 398), comme si jamais nous n'avions été circonvenus par les passions sociales, trompés par les termes erronés que véhicule si généreusement la δόξα ; comme si nous n'avions point été aliénés à *notre* nature ainsi qu'à la possibilité de connaître, une fois les progrès de la civilisation advenus, une nature extérieure dont nous sommes – les dieux et nous-mêmes – les accidents les plus achevés[2].

Partant de là, on comprend que l'on puisse aussi bien définir le plaisir comme l'état *naturel* de l'homme, comme celui que jamais il ne devrait *quitter.* Et l'on entend mieux par surcroît cette surprise des adversaires de l'école qui, du fait qu'Épicure n'avait point admis d'état neutre entre plaisir et douleur, identifiaient, jusqu'à ce que Brochard les corrige, ataraxie épicurienne et simple exemption de souffrance. « Quand sont supprimées les passions qui émeuvent l'âme péniblement, dit un fragment de Diogène d'Œnoanda, les choses qui lui procurent du plaisir viennent les remplacer »[3], – et l'on serait à bon droit tenté de traduire : « viennent naturellement *reprendre leur place* ».

Tout comme l'âme du cartésianisme qui, en se connaissant, connaît son privilège – l'organisme du sage, lequel vit, sent et réfléchit sous l'effet des mouvements spéciaux d'atomes déterminés – a donc natu-

1. MÜLLER (R.), "Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Épicure", art. cit., p. 346.

2. Sur la distinction entre le propre (*conjunctum* = « ce qui ne peut en aucun cas être disjoint et séparé d'un corps sans que ce divorce en amène la destruction ») et l'accident (*eventum* = « tout ce dont l'arrivée ou le départ ne détruit pas la nature de l'être »), cf. LUCR., *DRN*, I, 449-458.

3. DIOGÈNE D'ŒNOANDA, frag. 28 Chilton, col. VI, 9-13 : ...τῶν ὀχλούντων τὴν ψυχὴν παθῶν ὑπεξαιρεθέντων τὰ ἥδοντα αὐτὴν ἀντιπαρέρχεται.

rellement bien plus de déférence envers l'être effectif du plein qu'envers ce qui par soi est néant d'existence. Et qu'est-ce donc que l'ataraxie sinon la conscience ininterrompue de la positivité de l'étant, sinon le sentiment d'une plénitude d'être[1], d'une *joie de vivre* qui correspond soit au fonctionnement normal de notre organisme, soit au contrepoids qu'une sagesse bien trempée sait opposer au *disfonctionnement* (par définition, toujours supportable) que constitue la douleur ?[2]

Ainsi, de même que le statut ontologique du vide n'est pas, à l'évidence, strictement symétrique de celui des atomes[3], la douleur est en quelque manière, elle aussi, un néant, une simple perturbation dont le départ nous laisse en *vacance* de tout mal, – autrement dit pleinement en vie. Sitôt que nous vivons selon la nature, le mal se dissipe aussitôt, il s'évanouit, – il "s'envole", ainsi que Lucrèce le dira joliment[4]. Car, écrivait Philip Merlan, une fois que nous avons appris à connaître qu'il n'existe aucune raison pour craindre les dieux ni la mort, « notre âme expérimente l'ἡδονή de la liberté à l'égard de la crainte exactement de la même façon que notre corps expérimente l'ἡδονή de la santé »[5]. Et si les dieux *sont* éternellement, c'est que faute d'être aussi pleins que les atomes insécables[6], ils sont, selon le mot de Cicéron, *vides* de toute espèce de douleur *(dolore vacant)*[7].

1. *Mén.*, § 128 : τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθόν συμπληρώσεται.

2. Théophraste cite Anaxagore (frag. I = *De sensu*, 3, 17) déclarant que tout acte de sensation est accompagné de souffrance. Il objecte aussitôt que la sensation est un processus naturel, et qu'au contraire tout processus naturel est accompagné de plaisir. — Épicure, compte non tenu des sensations produites par les choses que nous devons *savoir éviter* (par ex. : l'ingestion de cette ciguë dont s'accommode si bien l'organisme de certains animaux ; cf. Lucr., *DRN*, V, 899-900), suivrait sans nul doute sur ce point l'avis du successeur d'Aristote.

3. Certes, le vide est « nature intangible » (ἀναφὴς φύσις ; *Hér.*, § 40). — Cependant, l'incorporel épicurien, ainsi que l'écrit A. Renaut, ne constitue, en un sens, que « le partenaire indispensable pour le libre déploiement de la valse des corps » ; cf. Renaut (A.), "Épicure et le problème de l'être. Sur le statut ontologique des prédicats : essai de lecture de la *Lettre à Hérodote* 68, 7-71", *Les Études philosophiques*, 1975, n° 4, 435-465.

4. Lucr., *DRN*, VI, 29-30 : Épicure « nous fit voir tout le mal répandu dans la destinée humaine, et comme il se produit et *s'envole (volaret)* sous des formes diverses... ».

5. Merlan (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, op. cit., p. 7.

6. Cf. Lucr., *DRN*, I, 538-539 : « Si donc les corps premiers sont, comme je l'ai montré, solides et sans vide, ils sont nécessairement doués d'éternité ».

*Ergo si solida ac sine inani corpora prima*
*sunt ita uti docui, sint haec aeterna necessest.*

7. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xli, 114.

*Être,* plénitude et plaisir sont ainsi – chez le vivant pourvu de sensations et, partant, d'affections – des notions toujours convertibles entre elles, et le plaisir du sage constitue, pour reprendre la formulation de Baillot, un véritable « plaisir du plaisir »[1], c'est-à-dire une adhésion réjouissante et délibérée à l'ensemble de ce qui est.

1. Baillot (A.-F.), "La Sagesse d'Épicure", loc. cit., p. 11.

# IV

# ÉTHIQUE, POLITIQUE, AMITIÉ

## *Introduction*

### Déclin de la cité et promiscuité des cultures

Numénius d'Apamée, néo-platonicien du II^e siècle, déclarait que l'accord des épicuriens entre eux était semblable à celui qui règne « dans une véritable république, sans la moindre sédition, animée d'un même esprit, d'une seule volonté »[1]. Il exprimait par là-même assez bien le caractère paradoxal – ou plutôt la dualité d'aspect – que présente la doctrine de l'amitié et, plus généralement, l'éthique épicurienne : l'amitié, comme on va le voir, tient, en effet, essentiellement le rôle d'une vertu *impolitique* dans la philosophie d'Épicure. Mais parce qu'elle remplace avantageusement les lois dans la société des amis et parce qu'elle est en droit accessible à tout homme, elle comporte en même temps une dimension philanthropique, – un aspect qu'on dirait volontiers *cosmopolitique,* par analogie avec la sagesse stoïcienne[2].

Le déclin de la vie politique en Grèce – particulièrement à Athènes – et l'unification partielle de l'ensemble du monde habité constituaient, à n'en pas douter, des conditions plus que propices à l'avènement de doctrines du désengagement qui fussent tout à la fois des universalismes : aussi, les questions relatives à l'histoire de la Grèce préhellénistique méritent-elles toute notre attention si l'on veut étudier la conception qu'Épicure se faisait des relations entre les hommes.

1. NUMÉNIUS, *Fragments,* frag. 24 Des Places : Ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτείᾳ τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ.

2. Par la théorie de l'amitié, écrit M. O.-R. Bloch, la doctrine épicurienne, sans nier le moins du monde les principes utilitaires qui la gouvernent, « atteint à l'altruisme et à la sociabilité, voire au cosmopolitisme » ("État présent des recherches sur l'épicurisme grec", p. 134 ; *in : Actes Budé,* p. 93-138).

**Abaissement d'Athènes : la fin de la cité-Etat.**

« Le nom d'Alexandre, écrivait Jean-Gustave Droysen, représente la fin d'une époque et le commencement d'un âge nouveau »[1]. La fin du IVe siècle fut ainsi un temps de grand désarroi moral pour la Grèce[2], et c'est « à une société très malade, comme le disait Benjamin Farrington, que s'adresse le message épicurien d'amitié »[3]. Depuis la défaite que Philippe leur avait infligée à Chéronée en 338 av. J.-C, les cités grecques n'étaient plus véritablement autonomes. Athènes, « Grèce de la Grèce », ainsi que l'appelle orgueilleusement l'épitaphe d'Euripide, était notoirement abaissée. Démosthène avait de longue date prévenu ses concitoyens de ce qu'il fallait tenir Philippe pour « un adversaire intransigeant de [leur] constitution et de la démocratie »[4]. Or, à l'époque où vécut Épicure, de la première, il ne restait plus que les formes, et la seconde était bel et bien lettre morte.

Un court instant, il faut parler de ce qu'Athènes avait été à l'époque de son apogée, afin de mieux saisir ce qu'elle fut au temps où vint s'y installer Épicure, – au temps de sa décadence politique. Le Ve siècle av. J.-C. – celui de Socrate (– 470/– 399), celui qui vit Platon (– 427/– 347) arriver à l'âge d'homme – avait été marqué du sceau de la prééminence d'Athènes sur l'ensemble de tout le monde grec : ce fut le siècle *classique* de la Grèce, ce fut celui d'Athènes, – le siècle de Phidias, celui de Périclès[5]. Sa puissance et sa gloire, la grande cité attique les avait acquises en prenant une part décisive à la victoire sur le Grand Roi qui, au début du Ve siècle, avait prétendu soumettre les Grecs[6]. Mais, ayant rapidement transformé en sujets (toujours plus pressurés d'impôts) les "alliés" qu'elle avait alors regroupés dans la Ligue de Délos, elle avait préparé elle-même leur massive défection ultérieure : à la fin de ce Ve siècle, la guerre dite du Péloponnèse

1. DROYSEN (J.-G.), *Histoire d'Alexandre le Grand* [1833], Paris, Grasset, (trad. J. Benoist-Méchin), 1935 ; cf. notamment : livre IV, chap. 5, p. 525-539.

2. Cf. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 61. — Rappelons qu'Épicure naquit en 341 av. J.-C., soit trois ans avant Chéronée, et qu'il mourut en 270 av. J.-C.

3. FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 31.

4. Cf. DÉMOSTHÈNE, *Sur les affaires de Chersonèse,* 40-43. — On sait que la "démocratie" en question était celle des seuls citoyens libres : outre les femmes, les esclaves et les étrangers n'y avaient pas la moindre part. On estime qu'à l'époque de Périclès, Athènes comptait 40 000 hommes libres pour 400 000 esclaves...

5. C'est en 438 av. J.-C. que Phidias et les gens de son atelier auraient décoré le Parthénon. — Le "siècle" de Périclès correspond tout juste, en réalité, aux années 443 à 429.

6. Les Guerres Médiques avaient duré de 499 à 477 av. J.-C.

(– 413/– 404) marqua donc le triomphe de Sparte qui, profitant des divisions existant entre la métropole et ses alliés putatifs, imposa finalement sa dure loi, à Athènes[1]. Le demi-siècle qui avait suivi – autrement dit : le premier IVe siècle – avait été marqué par des rivalités sans fin entre cités. Tant bien que mal, Sparte – dût-elle parfois s'entendre avec le Perse pour préserver son fragile avantage – avait dominé la Grèce pendant presque trente ans[2]. Puis Thèbes avait ravi l'hégémonie à Sparte et réorganisé la Grèce à son propre profit : mais cette période de domination béotienne n'avait guère duré que dix ans[3].

De ce déséquilibre quasi-permanent, la monarchie macédonienne avait su tirer adroitement son parti : en deux décennies, écrit François Vannier, on passa de son fait « d'une Grèce libre mais divisée à une Grèce unifiée mais dominée »[4]. L'État territorial et monarchique triomphait de la cité et – au moins à Athènes – de la démocratie. Les hommes d'État athéniens durent dès lors se régler sur les conditions que leur dictait la Ligue de Corinthe, dont Philippe s'était proclamé l'*hégèmon*[5].

En 335 av. J.-C., à la fausse nouvelle de la mort du jeune Alexandre (qui venait de succéder à son père)[6], les Grecs avaient tenté de se soulever : le tout jeune roi fondit sur eux et rasa Thèbes pour mieux terroriser ses anciennes rivales. Puis avait suivi l'extraordinaire épopée dont on a rappelé ci-dessus le prodige. En 323 av. J.-C. – Épicure avait dix-huit ans –, l'annonce, cette fois fondée, de la mort d'Alexandre encouragea le déclenchement de la guerre dite

1. On sait que l'entourage de Platon était étroitement lié aux oligarques mis en place par Lacédémone : Critias, le tyran, était cousin germain de sa mère, Périctionè ; quant à Charmide, son oncle maternel, il fut préposé à la préfecture du Pirée sous les Trente. — Cette dictature des Trente, imposée par les vainqueurs spartiates en 404 av. J.-C., laissa d'horribles souvenirs à Athènes : certaines sources lui imputent jusqu'à 1 500 exécutions sommaires.

2. C'est-à-dire : de 404 av. J.-C. (fin de la guerre du Péloponnèse) à 379 av. J.-C. (début du déclin spartiate).

3. De 371 av. J.-C. (victoire thébaine sur les Spartiates à Leuctres) à 362 av. J.-C. (mort du chef thébain Épaminondas).

4. Vannier (F.), *Le IVe siècle grec*, Paris, Armand Colin (coll. U 2), 1967, p. 15. — Les *deux décennies* en question correspondent *grosso modo* aux années 355 à 338 av. J.-C.

5. Philippe avait organisé par le biais de cette Ligue l'alliance forcée des cités grecques à sa couronne.

6. L'année précédente (336 av. J.-C.), Alexandre avait succédé à Philippe ; celui-ci venait, en effet, d'être assassiné par Pausanias, – un noble de sa cour.

"lamiaque"[1] ou encore "hellénique". Athènes, cependant, la perdit, malgré quelques succès initiaux : la ville dut accepter l'année suivante qu'une garnison vînt s'installer sur la colline toute proche de Munychie[2], – là-même où le jeune Épicure venait de remplir ses obligations militaires[3].

« La politique athénienne devint plus instable que jamais, note Droysen, et se teinta de servilité »[4]. Les hommes d'État athéniens préféraient volontiers une attitude de quasi-neutralité qui, en réalité, consacrait l'effacement politique de leur patrie[5]. La crainte d'une agitation populaire jetait d'ailleurs les riches dans les bras du Macédonien et les décrets pris par l'*ecclésia* sur proposition de la *boulè*, c'est-à-dire dans les formes traditionnelles, n'étaient plus que des décisions à très courte portée.

Certes, les Athéniens surent parfois jouer des conflits qui opposaient entre eux les divers généraux d'Alexandre, puis les souverains hellénistiques, pour rétablir par intervalles un régime de démocratie ; jamais, toutefois, jusqu'à la conquête romaine, ils ne parvinrent à s'émanciper totalement ni à recouvrer de façon durable un régime comparable à celui de l'époque classique. La première des restaurations très provisoires de la démocratie à Athènes date de 318 av. J.-C. ; mais Démétrios de Phalère établit dès l'année suivante, avec l'aval des occupants, un système d'oligarchie "modérée" qui

1. *Lamiaque*, parce que Léosthène, le stratège athénien qui avait en charge le commandement des troupes grecques coalisées, mit le siège devant la ville de Lamia, en Phtiotide, où Antipater avait été contraint de se retrancher.

2. PLUTARQUE, *Vie de Phocion*, 27. — Cette exigence d'Antipater parut "insultante" (ὑπερήφανον) aux Athéniens, ajoute Plutarque : ils y virent l'étalage d'une autorité fondée sur la démesure (ὕβρις) *(ibid.)*. — La « constitution d'Antipater », imposée à Athènes après son échec dans la guerre lamiaque, ne laissait les droits politiques qu'aux *trois septièmes* des Athéniens, – aux « Neuf Mille », comme l'on dit souvent pour désigner ces privilégiés qu'on avait choisis sur des critères censitaires. Le désastre militaire prenait « un sens de classe », pour parler avec Nizan (*Les Matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 13).

3. Les éphèbes tenaient en effet garnison à Munychie ou à l'Acté durant la première année de leur service (cf. ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, 42, 3). — Épicure, né à Samos en 342/341 av. J.-C., accomplit son éphébie à Athènes de 323 à 321 av. J.-C., en même temps que le futur poète comique Ménandre avec lequel il se serait lié d'amitié.

4. DROYSEN (J.-G.), *Histoire d'Alexandre le Grand*, op. cit., p. 523.

5. Cf. BELOCH (J.), *Griechische Geschichte*, Strasbourg, Trübner, 1893-1904.

l'abolissait à nouveau[1]. Et la "libération" d'Athènes en – 307, par Démétrios Poliorcète, ne fut jamais que la victoire d'un diadoque sur un autre : Démétrios de Phalère avait gouverné la ville au nom de Cassandre, le roi de Macédoine[2]; le Poliorcète[3] régnera pour le compte de son père, Antigone – un ancien général d'Alexandre – qui tenait une partie de l'Asie mineure. Le désastre que subit ce même Antigone en Phrygie, à Ipsos, en 301 av. J.-C. fit conséquemment perdre au fils l'influence qu'il avait dans l'Attique, et valut à Athènes quelques années de paix et de démocratie très relatives[4] : mais un brillant relèvement de sa situation militaire[5] permit au Poliorcète de s'emparer derechef de la ville en 296 av. J.-C. et d'y imposer à nouveau ses singuliers caprices et ses brutalités[6]. Lorsqu'enfin Épicure mourra, en 270 av. J.-C., Athènes ne sera plus guère que la capitale *intellectuelle* du royaume d'Antigone Gonatas, fils de Démétrios Poliorcète et roi d'une Macédoine qu'il avait reconquise depuis l'an 276[7].

Ainsi les historiens s'accordent-ils à considérer qu'à dater de sa défaite dans la guerre lamiaque et des dures conditions imposées par Antipater à l'automne de 322, Athènes ne connut plus qu'un "simulacre" de vie politique[8]; que, désormais, la cité était une fiction; qu'elle n'était plus qu'une «*polis* de théâtre», selon l'expression suggestive qu'a employée Moses Finley[9].

1. *"Modérée"*, en ce que le cens exigé cette fois-ci pour compter au nombre des citoyens actifs était de 1 000 drachmes, et non plus de 2 000, comme au temps du régime des Neuf Mille (– 322/– 318).

2. De 317 à 307 av. J.-C. — Cassandre était lui-même le fils d'Antipater, ancien général d'Alexandre.

3. Littéralement : le *preneur de villes*.

4. Lysimaque et Séleucos écrasèrent leur rival Antigone ainsi que son fils Démétrios Poliorcète.

5. Relèvement dû essentiellement à des alliances qu'il passa avec Séleucos, puis avec Ptolémée le Lagide.

6. Logeant au Parthénon qu'il avait transformé en un lieu de débauche, Démétrios fit libéralement diviniser ses maîtresses. Il dominera cette fois Athènes de 296 à 289 av. J.-C.

7. Le règne d'Antigone Gonatas, grand roi et grand ami de la philosophie, durera jusqu'en 239 av. J.-C.

8. Mossé (C.), *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil (coll. Points/Histoire), 1971, p. 170.

9. Cf. Finley (M.), *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976.

**L'unification relative de l'"oïkouménè"**

Mais la conquête avait eu, d'autre part, pour conséquence presque immédiate l'hellénisation partielle du monde oriental (Égypte et Asie), voire même un début de fusion entre peuples hellènes et barbares. Autant que faire se pouvait, le grand politique que fut Alexandre semble avoir été soucieux d'appliquer – pour parfaire sa domination – une "ligne" de collaboration irano-macédonienne. Arrien cite même le cas d'un certain Pseukestès qui, ayant joué un rôle important dans la campagne de l'Inde, fut nommé satrape de Perside par le roi : parce que, précisément, il avait adopté le mode de vie iranien et qu'il ne risquerait point de heurter les Barbares[1]. Alexandre lui-même, écrit encore Plutarque, « pour son genre de vie, s'assimilait [...] aux gens du pays, tout en visant à rapprocher ceux-ci des coutumes macédoniennes. Il pensait que la bienveillance née de ce mélange et de cette communauté de mœurs (κοινωνία) l'aiderait plus que la violence à rendre son pouvoir stable (καταστήσεσθαι τὰ πράγματα), quand il serait parti au loin »[2]. Par la force des choses, mais par politique également, il avait amalgamé à ses propres soldats vingt mille archers et frondeurs perses : « grâce à cette innovation révolutionnaire, dit Diodore, il obtint dans toute son armée un mélange judicieusement dosé et adapté à ses besoins »[3].

On sait aussi qu'au mois de février de l'année 324 av. J.-C., sans répudier Roxane, princesse sogdienne qu'il avait déjà épousée trois ans auparavant, Alexandre s'unit par le mariage à deux princesses achéménides : Stateira, fille de Darius, et Parysatis, fille d'Ochos; dans le même temps, son ami Héphestion épousa Drypétis, sœur de Stateira; enfin, le roi persuada quatre-vingts Compagnons et dix mille de ses simples soldats d'épouser eux aussi des jeunes filles iraniennes : les fastueuses *noces de Suse,* célébrées selon le rite perse, illustrent assez combien le roi voulut payer d'exemple pour que son œuvre fût durable[4].

On sait enfin qu'une sédition éclata dans l'armée d'Alexandre quand, sur la route du retour, les soldats s'aperçurent que le roi ne rentrerait point en Macédoine à leur tête, mais qu'il « établirait pour

1. Arrien, *Histoire d'Alexandre,* VI, xxx, 2-3. — Cf. également : Diodore, *Bibl. hist.,* XIX, xiv, 5.

2. Plutarque, *Vie d'Alexandre,* 47, 5.

3. Diodore, *Bibl. hist.,* XVII, cx, 2.

4. Cf. notam. : Plutarque, *Vie d'Alexandre,* 70, 3, et Diodore, *Bibl. hist.,* XVII, cx, 3.

toujours en Asie le centre de son royaume »[1]. Or le banquet qui scella la fin des hostilités entre Alexandre et les vétérans des phalanges fut un nouveau symbole du grand dessein œcuménique et syncrétique qui, semble-t-il, habitait désormais celui-ci : « au même cratère, écrit Arrien, puisèrent le roi et ceux qui l'entouraient, et ils firent les mêmes libations, tandis que les devins grecs et les mages préparaient les prières. [Le Conquérant] pria alors pour le bonheur, et spécialement pour l'entente (ὁμόνοια) et la communauté (κοινωνία) des Macédoniens et des Perses dans le commandement de l'empire »[2].

Il paraît, certes, bien risqué de conclure de ce dernier texte, ainsi que l'a fait W. W. Tarn, que le Macédonien fut le pionnier de la « fraternité de l'homme » et de l'idée de l'« unité de l'humanité »[3]. Il est toutefois évident qu'on ne saurait comprendre l'universalisme qui émane des sagesses hellénistiques – et, tout spécialement, de l'épicurisme – sans tenir les bouleversements survenus dans le monde antique, du fait de la geste asiatique d'Alexandre, pour autant de conditions préludant à sa floraison.

Ceux dont l'orateur Démosthène avait invectivé la grossièreté, ceux-là même en qui il refusait de voir des Hellènes[4], étaient désormais les maîtres des Grecs et les avaient contraints à s'unir en quelque façon aux coutumes des peuples étrangers.

Festugière a bien résumé cette extraordinaire remise en question des valeurs, dont la philosophie hellénistique eut pour tâche d'être le greffier : « pour le citoyen libre des petites cités helléniques jalouses de leur indépendance, [...] rien, écrit-il, n'était plus constant que l'horreur de la tyrannie : et voici qu'on obéit à des tyrans et que, peu à peu, par l'effet de la lente dissolution morale qu'engendre la tyrannie, on s'accoutume à cette obéissance. [...] Pour l'artisan d'Athènes, rien n'était mieux assuré que le sentiment de la supériorité du Grec sur le Barbare : et voici que Grecs et Barbares ne devaient plus former qu'un même peuple, respirant le même air, jouissant du même Soleil, participant à une même famille unique qui comprendrait tous les

1. QUINTE-CURCE, *Vie d'Alexandre*, X, 212. — La sédition ayant éclaté à Opis, ville située au nord de Babylone, cet épisode et sa conclusion (heureuse pour Alexandre) sont traditionnellement mentionnés par les historiens sous les noms de : *"sédition d'Opis"* et de *"banquet d'Opis"*.

2. ARRIEN, *Histoire d'Alexandre*, VII, XI, 89.

3. TARN (W. W.), "Brotherhood and Unity"; *in : Alexander the Great*, Cambridge, University Press, 1950-1951, II, p. 399-449. — On trouvera une bonne critique de la thèse de Tarn dans : BADIAN (E.), "Alexander the Great and the Unity of Mankind", *Historia*, 1958, p. 425-444.

4. Cf. par ex. : DÉMOSTHÈNE, *Philippiques*, III, 31.

hommes »[1]. La morgue grecque s'était éteinte en même temps que la liberté : de cette double mort l'épicurisme constitue, pour une part essentielle, la sanction.

## *1. Caractère impolitique de l'amitié*

### Cache ta vie : l'abstention politique

Il est de ces temps sans issue où la liberté a déserté jusqu'aux rêves des hommes ; où seul un luxe dispendieux distrait les riches de leur ennui et dissimule aux siècles à venir ce que fut le dénuement du grand nombre ; où l'artiste complique et surcharge son œuvre, travaillant à sa grâce plutôt qu'à sa beauté. Le temps auquel vécut Épicure est précisément de ceux-là : la Grèce n'attendait plus rien, estimant que tout était dit[2].

« L'éthique, comme science distincte, s'est constituée à une époque relativement tardive, et après que les philosophes se furent découragés d'opérer *par la voie politique* une réforme pratique des mœurs », rappelait Léon Robin, dans la conclusion de son livre sur la *Morale antique*[3]. Scepticisme, épicurisme et stoïcisme constituent bien, de ce point de vue, l'écho trois fois recommencé d'une unique réalité historique : la décadence de la *polis* en tant qu'unité autonome. Le cosmopolitisme stoïcien élargit la cité jusqu'à la faire coïncider avec le monde lui-même, tandis que l'épicurisme la réduit au contraire à un groupe d'amis *déviant* à plusieurs de cette pseudo-cité qui ne constitue plus qu'une parodie d'État souverain[4], qu'une arène où les démagogues rivalisent d'imposture[5]. « La création d'un monde dans un monde, écrivait Bignone : voilà à quoi l'épicurisme aboutit. Ce monde restreint, l'épicurien peut le créer à chaque instant, mais à condition de renoncer au plus grand, au monde antique de la vie

1. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 121.

2. « Que peut-il exister d'inouï et d'inespéré », disait Eschine dans un discours prononcé à l'automne – 330, « qui ne se soit pas réalisé de nos jours ? Car nous n'avons pas vécu une vie humaine ordinaire et notre temps semblera miraculeux aux yeux de la postérité » ; cité par DROYSEN (J.-G.), *Histoire d'Alexandre,* op. cit., p. 514.

3. ROBIN (L.), *La Morale antique* [1938], Paris, P.U.F. (Nouvelle Encyclopédie philosophique), 1963, p. 169.

4. C'est Marx qui traite ainsi l'abstention politique d'Épicure, en en parlant comme d'un *clinamen* métaphorique ; cf. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure,* Bordeaux, éd. Ducros, 1970, p. 246..

5. C. BRESCIA a particulièrement souligné que l'amitié épicurienne entendait répondre au désarroi provoqué par la crise de la société (cf. "La φιλία in Epicuro", *Giornale Italiano di Filologia,* VIII, 1955, 314-332, – notam. : p. 314-315).

grecque classique »[1]. Car ce qu'on demande alors à la philosophie, c'est avant tout une direction morale pour la vie de l'individu[2], un "refuge", au sens que donne le bouddhisme à ce terme[3].

C'est donc ici le lieu de caractériser l'amitié épicurienne comme une vertu *impolitique,* – au sens où Robespierre a employé ce mot, dans son *Discours* du 5 février 1794[4]. « Le sage n'abordera pas les affaires publiques, à moins de circonstances exceptionnelles », aurait déclaré Épicure dans son ouvrage perdu *Sur la manière de vivre*[5]. Tout comme il se met à l'abri des évènements dus au hasard, celui-ci opèrera une manière de retrait tactique à l'égard de la politique, afin de mieux préserver son repos. « La sécurité la plus pure (ἡ εἰλικρινεστάτη ἀσφάλεια), dit la *Maxime fondamentale XIV,* naît de la vie tranquille à l'écart de la foule »[6] : et si le salut, commente Festugière, consiste dans l'absence de trouble, il serait absurde de se livrer soi-même aux troubles de la vie politique[7].

Aussi faut-il « se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques », comme le déclare la *Sentence Vaticane 58*[8]. L'épicurien fuit la vie politique comme un dommage et comme un

1. Bignone (E.), *L'Aristotele perduto...,* op. cit., t. I, p. 109. — Comme l'a rappelé M.-L. Clarke ("The Garden of Epicurus", *Phoenix,* XXVII, 1973, 386-387), un passage d'Héliodore (*Aethiopica,* I, 16, 5), romancier grec du IIIe s. ap. J.-C., paraît attester que le Jardin d'Épicure était bel et bien suburbain, c'est-à-dire extérieur à Athènes.

2. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 233.

3. Cf. Fallot (J.), *L'Utilité et le plaisir pur...,* loc. cit., p 60.

4. Cf. Robespierre (M. de), *Rapport du 17 pluviôse an II [= 5 février 1794]* ; *in : Textes choisis* par J. Poperen, Paris, Éd. Sociales, 1974, t. III, p. 115 : « ... tout ce qui tend à exciter l'amour de la patrie, à purifier les mœurs, à élever les âmes, à diriger les passions du cœur humain vers l'intérêt public, doit être adopté ou établi par vous. Tout ce qui tend à les concentrer dans l'abjection du moi personnel, à réveiller l'engouement pour les petites choses et le mépris des grandes, doit être rejeté ou réprimé par vous. Dans le système de la révolution française, ce qui est immoral est *impolitique,* ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire ». — L'"Incorruptible" jugera même bon d'opposer, dans son *Rapport du 18 floréal an II [= 7 mai 1794],* l'enthousiasme vertueux et l'héroïsme des sages stoïciens à la "lâche" indifférence de ceux qui, conformément aux principes d'Épicure, laissèrent jadis opprimer leur patrie (cf. *ibid.,* p. 170).

5. D. L., X, 119 : Περὶ βίων.

6. *Maxime fondamentale XIV :* Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.

7. Festugière (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 39.

8. *Sentence Vaticane 58 :* Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

trouble apporté au bonheur[1]. « Vis de façon que personne ne s'aperçoive que tu as été au monde »[2]; « cache ta vie »[3] : ce sont là les devises qui ont le plus de convenance avec la très prudente sagesse, – avec la philosophie conçue comme un art de l'esquive.

Il convient pourtant de remarquer qu'à trop mettre une telle attitude au compte de la perte générale d'intérêt pour la vie politique, on risque d'édulcorer cependant la signification du désengagement que prônait Épicure. Car un tel excès aboutit, en fin de compte, à insinuer que si Athènes avait recouvré la liberté, celui-ci eût pu devenir un politicien. Or Épicure, accorde Benjamin Farrington, « n'avait pas l'ambition de restaurer l'autonomie d'Athènes. Et il ne se plaignait point de sa perte »[4].

Il est fort clair, assurément, qu'une certaine hagiographie – en rattachant trop strictement l'attitude qu'Épicure adopte vis-à-vis de la politique à la « bousculade informe des événements »[5] dont il fut le témoin – nous ferait injustement oublier que son époque, comme toutes les autres, connut de purs héros de la liberté opprimée : l'échec constant de leurs efforts n'infirme nullement l'effectivité de leur vain combat et démontre, par conséquent, que la force des choses inclinait sans nul doute le sage du Jardin à redouter la politique, mais ne le déterminait pourtant pas au point qu'il n'ait eu somme toute à choisir qu'entre l'*abstention* politique ou la *compromission* morale. Le stratège Léosthène, qui tint bloqué Antipater dans la ville de Lamia, en 323 av. J.-C.[6]; l'audacieux général Olympiodoros, qui délogea en 288 av. J.-C une garnison que le Poliorcète avait installée sur les hauteurs de la colline du Musée; le très jeune Chrémonide enfin, qui, en 265 av. J.-C., cinq ans à peine après le décès d'Épicure, ne ménagea point ses efforts (d'ailleurs combinés de longue date avec ceux des Spartiates et de Ptolémée Philadelphe) pour tâcher de libérer la cité du

1. PLUTARQUE, *Vit. Pyrrhi*, 20 [= Us. 552] : πολιτείαν δὲ φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου.

2. Dans une de ses lettres citée par Sénèque, Épicure déclare que ni Métrodore ni lui n'avaient rien perdu du bonheur, car la Grèce n'avait presque pas entendu leurs noms.

3. PLUTARQUE [= Us. 551] : Λάθε βιώσας. — Ovide (*Trist.*, III, 4, 25 = Us., *ibid.*) rendra ce « cache ta vie » par la formule latine : *crede mihi, bene qui latuit, bene vixit.*

4. FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus*, op. cit., p. 1.

5. D'un point de vue subjectif, écrit Hegel, l'histoire apparaît comme la « bousculade informe des évènements » (*La Raison dans l'histoire ;* trad. K. Papaioannou, coll. 10-18, p. 52).

6. Durant la guerre lamiaque, dont on a déjà parlé ci-dessus, p. 135-136 et note 1 de la p. 136.

joug d'Antigone Gonatas, le nouveau roi de Macédoine : de tels noms prouvent assez qu'Athènes, même durant ses années de cendre, ne manqua pas de ces belles figures qui, par leur bravoure et l'élévation de leur idéal, transfigurent l'activité politique et l'élèvent au rang des plus hautes vertus.

**Mépris de la gloire, des richesses, des honneurs**

Pas plus que les plaisirs des débauchés[1], la gloire, les richesses ou bien les honneurs ne sont *en soi* mauvais. « Certains, écrivait Épicure, ont voulu avoir renom et considération, pensant se procurer ainsi la sécurité du côté des hommes ; si, de la sorte, leur vie se passe dans la sécurité, ils ont obtenu le bien selon la nature, mais s'ils ne vivent pas dans la sécurité, ils n'ont pas ce à quoi ils ont tendu à l'origine, en suivant le propre de la nature »[2]. Richesses, honneurs et gloire constituent assurément des plaisirs. Et c'est pourquoi le sage du Jardin peut encore écrire : « pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer »[3]. Épicure rapporte Plutarque, « pense que les hommes épris de gloire et d'ambition ne doivent pas se tenir en repos, mais suivre leur nature en prenant part à la vie politique et en se livrant à des activités publiques, car *faute d'activité, ils seraient naturellement plus troublés et plus malheureux,* en n'obtenant point ce qu'ils désirent »[4]. Mais comme des efforts de ce genre sont très généralement suivis des plus grandes importunités, il convient de s'en abstenir, pour qui désire vivre sans trouble.

1. Cf. *Maxime fondamentale X.*

2. *Maxime fondamentale VII :* Ἔνδοξοι καὶ περίβλεπτοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι· ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλὴς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλής, οὐκ ἔχουσιν οὗ ἕνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν.

3. *Maxime fondamentale VI :* Ἕνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν, ἐξ ὧν ἄν ποτε τοῦτο οἷός τ' ᾖ παρασκευάζεσθαι.

4. PLUTARQUE, *De Tranquill. anim.*, 2, 465 f (trad. J. Dumortier et J. Defradas = [Us. 555]) : οὐδὲ Ἐπίκουρος οἴεται δεῖν ἡσυχάζειν ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν. — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, I, X, 35 : ce qu'ont gagné mes ancêtres en accomplissant des actions d'éclat, affirme Torquatus, c'est « la gloire et l'amour de [leurs] concitoyens », lesquels avantages – pour qui entend mener une vie exempte de crainte – constituent de « très fermes remparts » *(praesidia firmissima)* dressés contre celle-ci.

Outre que la lutte à mener pour obtenir, puis maintenir une haute position constitue un sérieux obstacle à l'obtention de l'ataraxie[1], on n'atteint pas durablement par ce moyen la sécurité la plus pure. « Demandons-nous plutôt si les sympathies de la populace et cette forme de gloire que l'on ambitionne ne comportent pas plus d'ennuis que de plaisirs », déclarent les épicuriens[2]. Ce en quoi se trompe l'homme d'action, c'est surtout qu'il s'entête à croire à l'efficacité des moyens qu'il emploie[3]. Désir de gloire, de richesses ou d'honneurs : de fait, ces trois désirs nous placent en totale dépendance à l'égard de la foule et de la Fortune. Un passage du chant V de Lucrèce explicite très clairement tout ceci : « les hommes ont voulu se rendre illustres et puissants, écrit le poète, pour asseoir leur fortune sur des fondements solides, et pouvoir au milieu de l'opulence mener une vie paisible : ambition vaine, car les luttes qu'ils soutiennent pour arriver au faîte des honneurs en ont rendu la route pleine de dangers. Et même tiennent-ils ce sommet, que souvent, semblable à la foudre, l'envie les frappe et les précipite ignominieusement dans l'affreux Tartare : car l'envie, comme la foudre, embrase de préférence les sommets et tout ce qui dépasse le niveau commun. Aussi vaut-il bien mieux obéir paisiblement que de vouloir soumettre le monde à son empire et occuper la royauté »[4].

Pour sa part, Épicure aurait incité ses élèves à éviter la fréquentation des monarques[5]. Ses disciples, feindra de demander Plutarque, non sans s'en indigner d'ailleurs, ne sont-ils pas ceux-là même « qui tiennent que l'être roi, et régner, est un faillir le chemin, et s'égarer de

1. Pour tâcher d'obtenir le pouvoir, il faut, écrit Lucrèce (*DRN*, III, 999), supporter de *dures fatigues (durum suffere laborem)*.

2. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXVI, 103 : *Vide ne plus commendatio in vulgus et haec quae expetitur gloria molestiae habeat quam voluptatis.*

3. Ce point a bien été souligné par V. GOLDSCHMIDT, *La Doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit., p. 114.

4. LUCRÈCE, *DRN*, V, 1120-1128 :
*At claros homines voluerunt se atque potentes,*
*ut fundamento stabili fortuna maneret*
*et placidam possent opulenti degere vitam,*
*nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem*
*certantes iter infestum fecere viai,*
*et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos*
*invidia interdum contemptim in Tartara taetra ;*
*invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant*
*plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque ;*
*ut satius multo iam sit parere quietum*
*quam regere imperio res velle et regna tenere.*

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 a.

la droite voie de la félicité » ?[1] Sénèque, conseillant la retraite à son ami le procureur Lucilius, renvoyait déjà celui-ci à la lettre qu'Épicure avait écrite de sa main à Idoménée – jusque-là ministre d'un roi – pour le persuader « de fuir tout son pouvoir sans perdre un instant, avant qu'une force dominante ne s'interpose, ôtant le champ libre à la retraite »[2]. Et, plus généralement, Épicure et Métrodore nous sont représentés « divertissant leurs familiers et disciples de s'entremettre du gouvernement des villes, et haïssant ceux qui s'en mêlent, médisant des premiers et plus sages législateurs, et admonestant de mépriser les lois, pourvu qu'il n'y ait point de crainte ni de danger du fouet et de la punition »[3].

Ainsi, « le sage ne s'engagera-t-il pas dans les affaires publiques, *à moins que quelque chose ne l'en empêche* »[4]. On retrouve, notons-le bien, la confirmation de cette dernière restriction chez Plutarque : Épicure, écrit celui-ci, enseignait d'éviter « dès le commencement d'entrer *de gré et volontairement* » dans les offices et les charges publiques[5]. L'activité politique n'est donc, répétons-le, nullement frappée d'interdit : elle n'est que fortement *déconseillée* au sage. Comme il est toujours pragmatique, l'épicurien n'exclut pas qu'en certaines occasions il y ait, en effet, plus de trouble à refuser qu'à accepter provisoirement quelque responsabilité politique.

Incivisme suprême – ou presque : les épicuriens, comme on vient d'y faire allusion, affectent de mépriser les grands hommes, qui ont fait les lois et la grandeur des cités. Au dire de Métrodore, ce fut "arrogance" et "vanité" chez Lycurgue et Solon, que de prétendre enseigner la vie heureuse et la vertu par le seul effet des lois qu'ils donnèrent à Sparte et Athènes[6]. « Dans vos argumentations, l'histoire est muette », déclare Cicéron à l'adresse des épicuriens[7] : « jamais, dans l'école d'Épicure, je n'ai entendu citer les noms de Lycurgue,

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1125 c : οἱ τὸ βασιλεύειν ἁμαρτίαν καὶ διάπτωσιν ἀποφαίνοντες... — Épicure déclarait que le sage sait, le cas échéant, rendre service à un monarque (D. L., X, 121).

2. SÉNÈQUE, *Ep.*, 22, 5 [= Us. 133] : *Epicuri epistulam ad hanc rem pertinentem lege, Idomeneo quae inscribitur, quem rogat ut quantum potest fugiat et properet, antequam aliqua vis maior interveniat et auferat libertatem recedendi.* — Cf. également : PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 c-d.

3. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 e.

4. SÉNÈQUE, *De otio*, III, 2 [= Us. 9] : *non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid intervenerit.*

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 e : καὶ πῶς τις ἐκὼν εἶναι μὴ πρόσεισιν ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς.

6. *Ibid.*, 1127 b.

7. CICÉRON, *De fin.*, II, XXI, 67 : *in vestris disputationibus historia muta est.*

Solon, Miltiade, Thémistocle, Épaminondas, noms qui sont dans la bouche de tous les autres philosophes »[1]. *Toutes* les sectes de philosophes, s'indigne encore Plutarque, se sont intéressées aux affaires des cités : l'hostilité des Épicuriens à l'égard de la vie politique va donc contre l'ensemble de la tradition. Démocrite, poursuit le Chéronéen, a conseillé dans ses écrits qu'on apprenne la science militaire[2]. Parménide « orna et décora son pays de très bonnes lois qu'il y institua ». Mélissos, son disciple, né un siècle et demi avant Épicure dans l'île même de Samos, fut amiral de sa flotte et « défit les Athéniens en une bataille navale »[3]. Socrate, bien qu'il en eût la faculté, refusa de fuir sa prison « pour conserver l'autorité des lois ». Platon a laissé bien de « beaux discours touchant les lois, le gouvernement et la police » : dans son Académie, furent formés les Phocion et autres grands capitaines athéniens. « Et celui qui fut envoyé vers Alexandre par les peuples grecs habitant en Asie, et qui l'enflamma et l'aiguillonna le plus à embrasser et entreprendre la guerre contre le Roi barbare de Perse, ce fut Délius Éphesius, qui était l'un des familiers de Platon ». On assure enfin, dit Plutarque, que Zénon l'Éléate, plutôt que de risquer de donner ses complices, se coupa la langue à l'aide de ses dents, puis cracha celle-ci au visage du tyran Demylus, qu'il avait en vain entrepris de tuer[4].

Cette unanimité sans faille se révèle, cependant, être plus commode à la polémique intentée par Plutarque contre les sectateurs d'Épicure que fondée en réalité. Les Cyniques, en particulier – De Witt a naguère insisté là-dessus – avaient déjà prôné une vie libérée de toute contrainte sociale et politique[5]. Antisthène se surnommait lui-même un "vrai chien"[6]; Diogène se comparait à un "lion" et à une "bête sauvage"[7]. Inceste, anthropophagie, déni de la pudeur : il n'est pas un *tabou* que la tradition cynique n'ait enjoint de

1. Cicéron, *De fin.*, II, xxi, 67.

2. Plutarque, *Adv. Colot.*, 1126 a-e.

3. *Ibid.*, 1126 b : Plutarque fait ici allusion à la guerre dite samienne, prodrome de la massive révolte des "alliés" d'Athènes qui marquera la fin du V^e^ siècle. La bataille navale en question eut lieu en 442 av. J.-C.

4. *Ibid.*, 1126 d-e ; cf. *ibid.*, 1126 e : « mais de l'école et de la doctrine d'Épicure, je ne demanderai pas qui est sorti pour tuer un tyran... ». — Sur l'épisode relatif à Zénon d'Élée, cf. également : Cicéron, *Tusc.*, II, xxi, 52, et D. L., IX, 26.

5. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 27.

6. D. L., VI, 13. — D'où le nom de l'école : κύων, en grec, signifie *chien*.

7. Cf. D. L., VI, 73, ainsi que : Daraki (M.), "La Sagesse des Cyniques grecs", *in : La Grèce ancienne*, Contrib. réunies par C. Mossé, Paris, Seuil, 1986, p. 92-112.

violer[1]. En ce sens, le voluptueux détachement de l'épicurien à l'égard des institutions politiques[2] rend celui-ci, une fois encore, débiteur à l'égard du cynisme. Mais il apparaît surtout que *Socrate* – tout du moins le Socrate de l'*Apologie* – avait indiqué le chemin d'une abstention moins tonitruante que celle adoptée par ses disciples cyniques à l'égard de la vie politique : s'il se compare, certes, lui-même à un taon aiguillonnant la grande cité et attaché indéfectiblement à elle par le dieu[3], Socrate explique devant ses juges qu'« il faut absolument, quand on veut combattre réellement pour la justice et si l'on veut vivre quelque temps, se confiner dans la vie privée et ne pas aborder la vie publique »[4].

Farrington soutenait même qu'Épicure, « dans son attitude à l'égard de la politique, a suivi Socrate avec une fidélité qui fait défaut à Platon »[5]. Cette « répugnance » qu'avait Socrate « pour la politique et pour l'exercice d'une fonction officielle impliquant certaines responsabilités »[6] n'est pas sans préfigurer en quelque manière la position épicurienne à l'égard des affaires publiques, quoiqu'elle ait pu coexister chez lui, comme on sait, avec le scrupuleux accomplissement des principaux devoirs civiques[7], ainsi qu'avec sa participation en qualité d'hoplite à plusieurs opérations militaires[8].

*Impolitique* est donc la théorie épicurienne de l'amitié, comme est impolitique aussi – nous le verrons mieux tout à l'heure – une "religion" incapable de s'acquitter de ce qui était aux yeux de ses adversaires la fonction *essentielle* de toute religion : sacraliser le politique ; comme sont impolitiques aussi les conseils d'abstention politique et l'invitation à une vie cachée. C'est là tout le sens de l'opuscule de Plutarque intitulé : *Si ce mot, Cache ta vie, est bien dit,* lequel – au milieu de quelques insultes – entend montrer qu'« être

1. *Inceste* : « on s'unira avec sa mère, sa fille, sa sœur » (*S.V.F.*, III, 753) ; *anthropophagie* : « on mangera ses enfants, ses amis, ses parents, son épouse, morts » (*S.V.F.*, III, 749) ; *pudeur* : Hipparchia et Cratès font l'amour en public (D. L., VI, 97).

2. C'est Wordsworth qui parlait de la « voluptueuse indifférence » *(voluptuous unconcern)* des philosophes épicuriens.

3. Platon, *Apologie,* 31 a.

4. *Ibid.*, 32 a.

5. Farrington (B.), *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 14.

6. L'expression est de Th. Kessidis, *in : Socrate,* Moscou, Éd. du Progrès, trad. fr. : 1982, p. 68.

7. Socrate se rend à l'assemblée du peuple ; il siège au tribunal des héliastes si le sort l'y désigne ; etc.

8. Cf. Platon, *Apologie,* 28 e ; *Le Banquet,* 181 b et surtout : 219 e-220 d (= récit par Alcibiade du siège de Potidée).

connu apporte non seulement gloire, mais aussi moyen de s'employer à la vertu »[1]. Jamais, affirme son auteur, la Grèce n'eût repoussé Xerxès si Thémistocle n'avait pas été connu des Athéniens ; et si Camille avait dissimulé son talent aux Romains, jamais Rome n'aurait conservé sa puissance[2]. — Mais, ainsi que l'aurait déclaré Métrodore, cité avec mépris par le Chéronéen, « il n'est point besoin de se tuer le cœur et le corps pour sauver les Grecs, ni pour obtenir d'eux une couronne de sagesse »[3].

Une telle philosophie qui, comme le déplorera Sénèque, « a placé le citoyen hors de sa patrie »[4], ne prône point, on le voit, la réforme sociale, pas plus, d'ailleurs, qu'elle n'a la misanthropie pour ressort : Épicure n'est point ce Bourru insociable (δύσκολος) mis en scène par Ménandre (et qui a tant de points communs avec l'Alceste de Molière). Il ne fait que choisir la retraite et s'écarte de la cité plutôt que d'en proposer la réforme : s'il provoque ainsi – à tout prendre, *par accident* – la fureur des partisans de l'ordre établi ainsi que l'étonnement des modernes[5], c'est moins par esprit de révolte que pour jouir d'une vie tranquille et cachée[6]. Chez Épicure, l'optimisme naturaliste prend certes appui, comme sur l'une de ses conditions, sur un pessimisme social. Mais ce pessimisme n'entraîne jamais la rébellion contre la société, – pas même, à la différence de l'anti-conformisme

1. PLUTARQUE, *Si ce mot, Cache ta vie, est bien dit,* 1129 c. — Cf. *ibid.*, 1129 b : « oui bien certes, si je veux passer ma vie avec une putain Hédia, avoir ordinairement avec moi une Léontion, mépriser toute honnêteté, colloquer tout mon bien dans les chatouillements de la chair : ces fins là certainement ont besoin d'être cachées de ténèbres, et obscurcies de la nuit : c'est à cela qu'il faut conseiller l'oubliance, et le non être connu » (trad. J. Amyot).

2. *Ibid.*, 1129 c. — Thémistocle (vers 525/460 av. J.-C.) et Marcus Furius Camillus (fin du V^e^ s./mort en 365 av. J.-C.) incarnent tous deux l'effort victorieux qu'on déploie pour sauver la patrie en danger : l'un avait présidé aux succès des Grecs sur les Perses ; le second avait sauvé Rome après une invasion gauloise.

3. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1125 c-d : οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σῴζειν οὐδὲ ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνου παρ' αὐτῶν τυγχάνειν.

4. SÉNÈQUE, *Ep.*, 110, 35 : *Non de ea philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit.*

5. Bailey déclare ainsi que les conceptions d'Épicure concernant les activités sociales sont « difficiles à admettre » *(hard to accept)*, si tant est qu'elles ne nous « révoltent » pas (*The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 527).

6. Plutarque traite en substance les épicuriens de *parasites* et de *profiteurs* : « eux seuls jouissent des biens qui sont dans les villes sans y avoir jamais rien contribué du leur » (*Adv. Colot.*, 1127 a) ; ce sont bien là des piques qu'on adresse d'ordinaire à toutes sortes de *marginaux*, mais non point aux réformateurs sociaux.

affiché des Cyniques, de propension bruyamment proclamée à « faire le contraire de tout le monde »[1].

On comprend donc que Carlo Diano ait pu écrire que « la première société d'amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident a été créée à Athènes au début du IIIe siècle av. J.-C. par un philosophe, et [que] ce philosophe est Épicure. La première... parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux, ni social, ni même politique »[2].

**Épicure en son temps**

Ainsi est-il on ne peut plus risqué de tenter d'établir quelles furent les éventuelles sympathies ou antipathies politiques qui purent être celles du citoyen Épicure. D'aucuns en font un protégé du Poliorcète, en arguant que son départ de Lampsaque et sa tardive installation à Athènes (– 306) suivent de très peu la prise de la ville en – 307 et l'éviction de Démétrios de Phalère[3]. Bignone le voyait "démocrate"[4]. Festugière le voudrait "anti-macédonien", du fait que l'exil forcé de sa propre famille avait été consécutif à une révolte anti-athénienne des Samiens, secondés dans leur entreprise par un général d'Alexandre dont le nom était Perdiccas[5]. Mais, outre que l'on dote ainsi gratuitement Épicure d'une réaction de *petit blanc* dont sa largeur de vues a fort bien pu le dispenser[6], on laisse alors dans l'ombre les relations, semble-t-il assez bonnes, de son école avec un autre des diadoques, Lysimaque (le maître de la Thrace, puis de l'Asie mineure) et avec certains des affidés de ce roi. Diogène Laërce nous rapporte même qu'Épicure était accusé d'avoir été fort obséquieux à l'égard

1. C'est là ce dont se vanta Diogène, comme on lui demandait pourquoi il entrait au théâtre par la porte de sortie (D. L., VI, 64) : car le cynisme suppose une volonté de *transgression* dont l'épicurisme est exempt.

2. DIANO (C.), "Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Études philosophiques*, 1967, n° 2, p. 173-186.

3. Sur les relations entretenues par Lamia, maîtresse de Démétrios Poliorcète, avec Léontion, l'une des compagnes d'Épicure, ainsi que sur l'aide qu'elle a pu apporter à l'école de Lampsaque, cf. BIGNONE (E.), *L'Aristotele perduto...*, op. cit., t. II, p. 134-143.

4. *Ibid.*, op. cit., t. I, p. 106.

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 29.

6. Les habitants de Samos étaient, en effet, tout bonnement rentrés dans leurs droits et avaient chassé les *clérouques*, c'est-à-dire les colons qu'Athènes avait établis (dans les années – 365 / – 350), afin de transformer cette île en colonie de peuplement : Néoclès, le père d'Épicure, était justement un clérouque.

d'un certain Mithrès, – ministre des finances de ce même Lysimaque[1]. A propos de la très éventuelle sympathie qu'il aurait pu nourrir pour le régime ou la personne de Démétrios Poliorcète, notons encore que les revers que connaîtra finalement ce dernier (en – 288/– 283) étant pour l'essentiel l'œuvre de... Lysimaque, on voit mal que cette accointance ait pu jamais aller bien loin, alors que les philosophes du Jardin cherchaient et obtenaient appui auprès de son ennemi mortel.

Selon Benjamin Farrington, la communauté d'amitié, exprimerait à sa façon une véritable "révolte" contre la société qu'Épicure avait sous les yeux. S'opposant à la « placide acceptation de la cité conçue comme une ligue de défense des maîtres coalisés contre leurs esclaves »[2], celui-ci aurait considéré son Jardin comme « le quartier général d'un corps de partisans », résolus à ce qu'on vécût en accord avec sa doctrine[3]. Une chose, toutefois, est de constater qu'immanquablement la philanthropie d'Épicure jetait les bases d'une éthique universaliste et, partant, d'une démocratie débordant largement celle que l'Athènes classique avait réservée aux hommes libres. Autre chose est de savoir si son esprit a jamais été subjectivement prévenu en faveur d'un chef, d'un parti, voire même d'un régime politique plutôt que de tel autre. Qu'il ait été réduit par son peu de fortune à enseigner à prix d'argent[4]; qu'on ait pu dire de lui qu'il fut un *self-made man*[5], issu d'une « famille de réfugiés »[6], – au lieu qu'une certaine jeunesse dorée se pressait à l'Académie, au Lycée ou encore autour d'Isocrate : on ne tient là qu'autant d'indices, de présomptions rendant plausible

1. D. L., X, 4 : « Il flatta laidement Mithrès, agent de Lysimaque, et l'appela dans ses lettres Péan et Roi » ; il semble qu'Épicure ait été redevable à ce Mithrès de l'ouverture de son école à Lampsaque, sur l'Hellespont, aux alentours de l'an 310 av. J.-C. — C'est à Lampsaque, on le sait, qu'il s'était attiré la faveur de nombreux et fidèles disciples, dont certains devaient le suivre à Athènes : Polyène, le mathématicien ; Colotès, Idoménée, Léontée et sa femme Thémista ; Hérodote et Pythoclès, les destinataires de deux des trois lettres conservées par Diogène Laërce ; et surtout Métrodore, l'ami cher entre tous, dont l'affection et le génie firent qu'on le surnomma un "second Épicure". — Au sujet des bons rapports des épicuriens avec Lysimaque, cf. W. Crönert, "Lectiones Epicurae", *Rheinisches Museum,* LXI, 1906, 414-426.

2. Farrington (B.), *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 22, – qui renvoie à : Platon, *Lois,* VI, 777 c-d.

3. Cf. Farrington (B.), "Second thoughts on Epicurus", *Science and Society,* XVII, n° 4, 1953, 326-339 ; et, du même : "Epicurus of Athens", *Classical Assoc. Proceedings,* LV, 1958, 24-25.

4. D. L., X, 4. — C'était d'ailleurs déjà ce que faisait son propre père, Néoclès.

5. L'expression est de Festugière (*Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 27).

6. Expression de G. Murray *in : Five stages of Greek religion,* Londres, Watts and C°, 1935, p. 102.

l'idée que la vie lui avait enseigné une grande réserve à l'égard des privilégiés et de ceux pour qui le superflu est facile à se procurer.

Que la réputation de "despotisme" qu'on prête généralement au roi Lysimaque ait en réalité reposé sur la politique autoritaire qu'avait adoptée celui-ci à l'encontre des classes dirigeantes des cités[1] ne change non plus rien à l'affaire. Ces possibles affinités électives entre les sectateurs du Jardin et un certain régime anti-ploutocratique ne nous autorisent point à tirer des conclusions trop générales : Épicure rejette expressément la politique en tant que telle, et non pas *un* régime politique[2]. A son égard, on a pu parler à bon droit de "misopolitisme"[3]. Symptôme patent de nos incertitudes quant aux prises de position subjectives d'Épicure à l'égard des affaires publiques de son temps, – on a pu soutenir, sur la base de la *Maxime fondamentale* VI[4] et des maigres fragments d'un Περὶ βασιλείας signalé par Diogène Laërce, que les préférences du philosophe du Jardin allaient au régime monarchique : car un bon roi *dispense* le sage de presque toute activité politique, au lieu que la démocratie, dès lors qu'elle implique la participation de tous les citoyens à la vie publique, paraît inconciliable avec l'éthique de retrait et d'abstention d'Épicure[5].

Le souci de prosélytisme – qui nécessite au moins quelque autorisation, sinon même quelque soutien des puissants – ainsi que la simple prudence, ont fort bien pu amener ses disciples et lui-même à s'entremettre auprès des rois et d'un certain nombre de courtisans. Mais, dans le domaine de l'épicurisme grec, ceci ne semble jamais

1. Cf. ANDRÉADÈS (A.), "L'administration financière du roi Lysimaque", *Mélanges Paul Thomas,* Bruges, 1930, p. 6-15.

2. Les liens de l'ancien stoïcisme avec certains diadoques semblent avoir été beaucoup moins ténus : outre les disciples de Zénon de Cittium, qui iront établir résidence à la cour d'Antigone Gonatas (cf. D. L., VII, 6), on doit notamment signaler le cas de Sphairos du Borysthène, qui sera conseiller de Cléomène III, roi de Sparte, à la fin du III[e] siècle av. J.-C.

3. IZOULET (J.), *De J.-J. Russeo utrum misopolis fuerit an philopolis,* Paris, 1894.

4. *Maxime fondamentale VI :* "Pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer.

5. Cf. TUILIER (A.), "La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme", p. 327 ; *in : Actes Budé,* p. 318-329, et surtout : GIGANTE (M.) & DORANDI (T.),"Anassarco e Epicureo *Sul Regno*", *Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 479-497 : jugeant qu'Épicure devait connaître le traité Περὶ βασιλείας d'Anaxarque, les auteurs soutiennent que le philosophe du Jardin partageait avec celui-ci une certaine estime pour la monarchie ainsi que la haine à l'égard de la tyrannie.

— Cf. également : Us. 5 (= Arrigh. 9) et Us. 6.

avoir notablement altéré l'allure foncièrement impolitique que le Maître avait imprimée, dès l'origine, à la doctrine[1].

## 2. *Caractère cosmopolitique de l'amitié*

### La seconde descendance de Socrate : universalité de l'aptitude à vivre heureux

On a pu dire que la retraite épicurienne était « beaucoup moins anachorétique que cénobitique »[2] : celle-ci tend bien moins, en effet, à la solitude qu'à la convivialité. Allons plus loin : l'aspect impolitique de l'amitié telle que la conçoit Épicure ne doit point occulter le caractère *cosmopolitique* de ce sentiment que les philosophes du Jardin ont cultivé au plus haut point. Les représentants de l'école cynique, comme De Witt le rappelle encore, avaient ici aussi précédé Épicure[3]. Antisthène (445/360 av. J.-C.) provoquait les Athéniens « qui se gonflaient d'orgueil en vantant leur origine » et leur assurait, au contraire, « qu'ils n'étaient pas plus nobles que les sauterelles et les escargots »[4]. Diogène (– 404/– 325) adoptait pour sa part le titre orgueilleux de « citoyen du monde »[5]. Il se proclamait le *sans-cité,* l'*exilé*[6] : il dut même enseigner, bien avant Zénon de Cittium, que « nous ne devons pas vivre en cités et en dèmes, ni user de lois particulières »[7]. Cratès enfin, qui vécut au III^e^ siècle av. J.-C., se donnait lui aussi l'univers pour cité : « mon pays, aurait-il déclaré en présence d' Alexandre le Grand, c'est l'obscurité et la pauvreté »[8]. Mais, une fois de plus, c'est à Socrate – qui eut, comme on l'a déjà dit, Antisthène parmi ses disciples[9] – que l'on doit revenir derechef. « C'est le monde entier, en effet, qu'il considérait comme son pays d'origine et sa cité », déclare Cicéron, après avoir expressément fait

1. Autre chose est, bien sûr, le domaine de l'épicurisme romain, que nous nous proposons d'étudier à l'occasion d'un travail ultérieur. — Voir en partic. le traité de PHILODÈME, Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως (éd. T. Dorandi) ; Naples, Bibliopolis, 1982.

2. NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité,* op. cit., p. 47.

3. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy,* op. cit., p. 27.

4. D. L., VI, 1. — Autrement dit : les sauterelles et les escargots ont l'*autochtonie* en partage avec les Athéniens.

5. D. L., VI, 63 : ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, "κοσμοπολίτης", ἔφη.

6. « La seule vraie constitution, assurait en outre Diogène, est celle qui régit l'univers » (D. L., VI, 72) ; où l'on voit que le cynisme, cette philosophie pour *dépaysés,* annonce la philosophie *stoïcienne,* bien plus encore que celle du Jardin.

7. Il s'agit là d'un texte tiré de la *Politeia* de Zénon, cité par PLUTARQUE, *in : Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre,* 329 a-b.

8. D. L., VI, 93.

9. D. L., VI, 7.

valoir que Socrate avait déjà revendiqué pour son compte le titre de *citoyen du monde*[1].

Or, par une manière de *retour à Socrate,* individualisme et universalisme apparaîtront toujours plus liés dans les philosophies de l'époque hellénistique : la décadence de la cité-État ayant notablement dissous le respect qui s'attachait aux hiérarchies qu'on y établissait jadis entre les diverses catégories d'individus, – se fait jour en effet l'idée d'une égalité foncière entre tous les hommes, quelle que soit leur culture ou leur condition. Idée certes bien neuve, qu'on a même – non sans quelque hardiesse prospective – assimilée parfois à un thème pré-chrétien[2]. L'heure a sonné, en effet, pour ce que Marcel Conche a appelé la « seconde descendance de Socrate », – descendance non plus aristocratique, mais populaire[3]. Tournées, comme le socratisme, moins vers la spéculation que vers la vie pratique et quotidienne, les philosophies dominantes à l'époque hellénistique « proposent des morales du salut individuel qui sont aussi des morales universalistes, le salut étant à la portée de tout individu, sans distinction de race, de langue, de condition, de sexe »[4]. — « Même au cours de nos voyages au loin, avait déja enseigné Aristote, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme »[5]. Toutefois, à y regarder de plus près, la question du bonheur ne se pose, selon le fondateur du Lycée, ni pour les esclaves (*Éthique à Nicomaque,* X, 6, 1177 a 8 ; *Politique,* III, 9, 1280 a 32-34), ni pour les paysans, ni pour les artisans, ni pour les commerçants (*Éthique à Eudème,* I, 4 ; *Éthique à Nicomaque,* I, 3, 1096 a 5-6 ; *Politique,* VII, 9, 1328 b 33 - 1329 a 2), ni pour les enfants (*Éthique à*

1. Cicéron, *Tusc.*, V, xxxvii, 108. — Cf. Épictète, *Entretiens,* I, ix, 1.

2. C'est, en particulier, le sens général de l'interprétation de Festugière et, de façon plus explicite encore, de celle de N. De Witt (cf. *in : Epicurus and his philosophy,* op. cit., le paragraphe intitulé : "Preparation of christianity", p. 31-33).

3. Conche (M.), *Le Fondement de la morale,* Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1982, p. 43. — La première *descendance* de Socrate était évidemment constituée par les Platoniciens, – le platonisme ayant représenté, selon le même auteur, « la philosophie de l'époque où se développèrent les contradictions de l'impérialisme de la cité » *(ibid.).*

4. *Ibid.* — On sait que les anciens Stoïciens rangeaient, de même, la basse naissance parmi les choses indifférentes (ἀδιάφορα) (cf. D. L., VII, 102) et que leurs successeurs de l'époque impériale continueront de définir le sage comme celui qui sait bien que « la plus grande, la plus importante, la plus vaste de toutes les familles est l' "ensemble des hommes et de Dieu" » (Épictète, *Entretiens,* I, ix, 4 ; *in : Les Stoïciens,* Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 829).

5. Aristote, *Éth. Nic.,* VIII, 1, 1155 a 22 sq.

*Nicomaque*, I, 10, 1100 a 1-4), ni même pour les femmes (*Politique*, I, 13, 1260 a 12-14). Elle ne se pose, comme le notait R.-A. Gauthier, « que pour l'homme libre suffisamment pourvu de biens matériels pour n'avoir pas à se soucier de gagner sa vie, et elle consiste tout entière, pour cet aristocrate à l'aube de la vie, à se demander comment il emploiera ses loisirs »[1].

Épicure insiste plus volontiers, on l'a vu, sur l'idée qu'il n'est jamais trop tôt pour s'adonner à la philosophie, « car personne ne peut soutenir qu'il est *trop jeune* ou *trop vieux* pour acquérir la santé de l'âme »[2]. Des femmes (Thémista, Léontion, etc.) fréquentaient le Jardin[3] : ici encore, l'unique précédent comparable ne se trouverait guère que dans l'entourage des Cyniques[4]. Et la présence de Mys, l'esclave, aux discussions philosophiques[5] permet à C. Bailey de parler d'une « extension de l'amitié » jusqu'aux hommes de condition servile[6], extension dans laquelle Sartre voulut même voir un indice de l'attitude censément "révolutionnaire" du matérialiste Épicure[7]. Étant enfin applicable au barbare[8], la sagesse épicurienne constitue, somme toute, selon l'heureuse expression de De Witt, la « première philosophie mondiale »[9].

Cicéron, analysant les raisons du succès de l'épicurisme à Rome, apostrophera Torquatus en lui rappelant que ses maîtres se livrent à

1. Gauthier (R.-A.), *La Morale d'Aristote*, Paris, P.U.F. (SUP "Initiation philosophique"), 1958, p. 51.

2. *Mén.*, § 122.

3. Nous apprenons chez Cicéron (*De nat. deor.*, I, xxxiii, 93) que cette Léontion avait composé un traité contre Théophraste, le successeur d'Aristote à la tête du Lycée.

4. Sur ce "féminisme", propre aux seuls philosophes cyniques et épicuriens, cf. : Pomeroy (S.), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Press, 1975, p. 132.

5. Cf. D. L., X, 3 et 10. — Épicure admet cependant que l'on puisse châtier les esclaves (cf. D. L., X, 118).

6. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 518.

7. Sartre (J.-P.), "Matérialisme et révolution"; *in : Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 173.

8. Tout au moins à *certains* barbares : Épicure aurait en effet soutenu qu'« il n'est pas possible de devenir sage à partir de toute constitution corporelle, ni non plus de tout peuple » (D. L., X, 117). — Cf. à ce propos, le profond article de J. Brunschwig, "Épicure et le problème du « langage privé » ", *Revue des Sciences humaines*, XLIII, avril-juin 1977, 157-177, – où l'auteur demande qu'on ne néglige point « les quelques textes qui attestent, que cela plaise ou non, l'existence d'une forme épicurienne de "racisme" ».

9. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 8 : *Epicureanism was the first world philosophy, being acceptable to both Greek and barbarian.*

« de merveilleuses dissertations, comme quoi, pour devenir philosophe, point n'est besoin d'être lettré »[1]. Après avoir fait valoir que, tout comme les Stoïciens après lui, Épicure considérait qu'il est dans la nature de l'homme d'être capable de sagesse, Lactance ajoute que ce dernier invitait en outre les gens *incultes* à l'étude de son enseignement[2]. Le simple fait que son idéal éthique pût être atteint par un chacun et que sa physique s'adressât, par surcroît, « au sens commun de l'homme moyen » prouve amplement selon Bailey, qu'il s'adressait bien à l'« homme simple » *(plain man)*[3], et – partant – à tous les humains[4]. Si chacun peut pratiquer la véritable amitié, c'est que chacun peut être sage ; car chacun peut être sans maître *(adespotos)*[5], – ce qui est la condition même par laquelle Aristote avait distingué naguère le cercle très étroit des hommes libres, c'est-à-dire, selon lui, des seuls prétendants légitimes au bonheur[6].

1. Cicéron, *De fin.*, II, iv, 12 : *Quod vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse eum philosophus qui futurus sit scire litteras.* — Aussi, les épicuriens ont-ils, au dire de l'orateur, recruté des gens qui ne sont pas très instruits *(non pereruditi)* (*ibid.*, II, iv, 12).

2. Lactance, *Divin. instit.*, III, 25, 7 [= Us. 227 a] : *Epicurus quoque, qui rudes omnium litterarum ad philosophiam invitat.* — Cf. également, *ibid.*, III, 25, 4 [= Us. 227 a] : *quod si natura hominis sapientiae capax est, oportuit opifices et rusticos et mulieres et omnes denique qui humanam formam gerunt doceri ut sapiant populumque sapientum ex omni lingua et condicione et sexu et aetate conflari... ;* on opposera la mention faite, dans le dernier passage cité, des artisans *(opifices)* et des paysans *(rustici)* à ce que l'on disait tout à l'heure d'Aristote (cf. ci-dessus, p. 153-154).

3. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 233-234 ; cf. également : p. 267.

4. M. Conche (*Le Fondement de la morale*, op. cit., p. 42, note 1) rappelle qu'Antiphon le Sophiste (V^e^ siècle av. J.-C.) inférait déjà de cette idée que « les choses qui sont nécessaires de nécessité naturelle sont communes à tous les hommes », la conviction qu'« aucun homme n'a été marqué à l'origine comme Barbare ou comme Grec : tous, ajoutait-il, nous respirons l'air par la bouche et par les narines... » (*Fragments* d'Antiphon le Sophiste, frag. 44 B Diels-Kranz, *Vors.* ; éd. Gernet, frag. 5). — Pyrrhon (– 365/– 275), qui n'avait guère qu'une vingtaine d'années de plus qu'Épicure et qui avait suivi l'expédition d'Alexandre en Asie, professait, quant à lui, que la vérité des Grecs valait celle des Perses et celle des habitants de l'Inde (cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XI, 5, 4 et D. L., IX, 61).

5. Cf. *Mén.*, § 133 : ce qualificatif y est appliqué au sage, ou plutôt à « notre volonté » (τὸ παρ' ἡμᾶς), dont le sage connaît qu'elle est telle.

6. Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1367 a 32 : l'homme libre, assure le Stagirite, se caractérise par le fait « qu'il ne vit pas sous la contrainte d'autrui » (ἐλευθέρου γὰρ, τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν).

**La présence de femmes au Jardin**

Il convient de nous arrêter un instant sur la présence de femmes, souvent libres de toute attache, dans le Jardin d'Épicure. Des sept dont on nous dit qu'elles fréquentaient l'école, six auraient notoirement fait métier de leurs charmes : Léontion – l'amie préférée du maître, qui fut aussi l'épouse de Métrodore[1] –, Mammarion, Hédéia, Érotion, Nikidion et Démélata étaient toutes des hétaïres, au lieu que nos sources ne mentionnent qu'une seule femme mariée, Thémista, épouse de Léontée[2]. Épicure, écrira bien plus tard Athénée, avait « pour maîtresse Léontion, cette courtisane très renommée. Quand elle commença l'étude de la philosophie, elle ne changea pas de mœurs et sous les ombrages du Jardin, elle s'abandonnait à tous les épicuriens, et recevait, sans s'en cacher, Épicure lui-même dans ses bras »[3].

Certes, sur ce chapitre, la morale des Anciens ne coïncide nullement avec celle des siècles chrétiens : Aristippe avait eu la courtisane Laïs pour amie ; et Aristote lui-même avait, après le décès de Pythias, son épouse légitime, partagé la vie d'Herpyllis, dont Diogène Laërce nous dit qu'elle s'était prostituée elle aussi[4]. On n'oubliera point, par surcroît, que les renseignements de ce genre au sujet d'Épicure viennent, dans le livre X des *Vies* de Diogène Laërce, au beau milieu des faits anecdotiques et des nombreux ragots dont on sait que ce bon doxographe fut généralement très friand[5]. Aucune ville grecque, au demeurant, ne comptait autant de courtisanes qu'Athènes, si l'on en croit l'auteur du *Banquet des Sophistes*[6], – de courtisanes *laïques* tout du moins, puisque les hiérodules, les prostituées sacrées qui desservaient le temple d'Aphrodite érigé sur l'Acrocorinthe, dépassaient, au dire de Strabon, le millier[7]. On ne peut cependant qu'accorder à Robert Flacelière la parfaite compatibilité de cette présence de courtisanes au Jardin avec la dichotomie qu'Épicure avait établie entre le physique et le sentiment dans l'amour : considérées du point de vue de la liberté de leurs mœurs (et non de leur vénalité), les courtisanes étaient en quelque façon disposées en faveur de la vraie doctrine,

1. D. L., X, 5-6.
2. Cf. D. L., X, 5.
3. Athénée, *Banquet des Sophistes*, XIII.
4. D. L., V, 1.
5. Dans le même passage, Diogène Laërce – tout en mettant la chose sur le compte de la calomnie – rapporte qu'on avait attribué à Épicure « cinquante lettres obscènes » (X, 3), que celui-ci aurait « livré un de ses frères à la prostitution » (X, 4), etc.
6. Athénée, *Banquet des Sophistes*, XIII.
7. Strabon, *Geogr.*, VIII, 378.

puisqu'elles ne laissaient pas de borner la relation amoureuse à la seule relation charnelle[1].

Il est encore plus évident que la présence en nombre de ces hétaïres, et plus généralement de *femmes* au Jardin d'Épicure, fut largement facilitée par la consigne d'abstention politique que ce philosophe avait délivrée : puisque l'éducation philosophique ne vise plus à former des hommes publics, le groupe des disciples s'ouvre aux femmes[2]. La définition de l'ataraxie comme effet purement interne de la paix de l'âme (et non comme conséquence de biens extérieurs, tels que la réussite militaire, politique et familiale) ainsi, d'ailleurs, que la critique épicurienne de la téléologie (n'ayant pas été créés par les dieux, ni les hommes ni les femmes n'ont été destinés par eux à une *fonction* spéciale) : ce sont là deux principes de l'épicurisme qui ont pu, eux aussi, justifier ce traitement presque identique qui fut réservé à la femme et à l'homme dans le Jardin[3]. Et l'on peut voir les marques d'un respect des femmes fort moderne, et très peu répandu en son temps, dans le fait que celles d'entre elles qui fréquentaient assidûment l'école semblent avoir pu prétendre à une sorte de présidence temporaire qui revenait par rotation à l'un ou l'autre des amis[4].

**L'amitié, principe de philanthropie ?**

« Comme Épicure recommande l'amitié d'un individu avec un autre, il ne pouvait pas ne pas recommander soit par ses préceptes, soit par ses actions, l'amitié de tous les hommes entre eux », écrivait Guyau au siècle dernier[5]. Il y a lieu de se demander, en effet, si l'amitié *privée,* telle qu'on l'a conçue au Jardin, peut, en droit, s'élargir de proche en proche, au point de se transmuer – par simple extension au grand nombre – en un sentiment de philanthropie universelle. C'est

1. Cf. Flacelière (R.), *L'Amour en Grèce,* op. cit., p. 135.

2. Cf. Festugière (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 40. — Souvenons-nous de l'anecdote relative à l'Arcadienne Axiothéa qui, après avoir lu une partie de la *République,* n'avait dû qu'à un déguisement masculin la faveur de pouvoir s'infiltrer parmi les auditeurs de l'Académie (cf. Aristote, *Nérinthos,* frag. 64 Rose).

3. Cf. Snyder (J.), "Lucretius and the status of women", *The Classical Bulletin,* LIII, 1976, 17-19.

4. Cf. Jensen, p. 12, col. II, 12 sq. (= éd. de la *Lettre à Idoménée : Ein neuer Brief Epikurs ;* Abh. Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 5, Berlin, 1933). — Ce passage, dont Festugière donne une traduction (*in : Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 42), évoque en effet les insultes de Timocrate contre la secte : celui-ci tenait pour ignominieux qu'une femme (Léontion), non mariée de surcroît, ait « reçu pour quelques temps [c'est ainsi que F. traduit διά χρόνου] la présidence sur les autres disciples ».

5. Guyau (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 142.

précisément pour répondre positivement à une telle question que Mme G. Rodis-Lewis et d'autres interprètes évoquent le passage où Diogène Laërce déclare que « le nombre des amis [d'Épicure] est si grand qu'on pourrait les compter par villes entières »[1]. Diogène Laërce ajoutait d'ailleurs aussitôt – mais dans le contexte d'un portrait purement psychologique de la personne d'Épicure – que sa *philanthropie* était universelle (καθόλου ἡ πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία)[2]. Argument plus décisif, sans nul doute : Diogène d'Œnoanda, lorsqu'il suggère l'unité de l'humanité par simple élargissement de l'amitié épicurienne, désigne le monde (κόσμος) comme notre commune *demeure* (οἶκος), et use pour ce faire d'un terme fort proche de celui qu'employait Épicure dans la *Sentence Vaticane 52 ;* « l'amitié, selon cette sentence, mène sa ronde autour du monde (οἰκουμένη), comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux »[3]. L'amitié semblerait ainsi pouvoir devenir le principe d'une société plus vaste[4]. Aux « banquets épicuriens » dont fait état un précieux papyrus[5], les disciples sont censés « inviter [les dieux] à festoyer dans la joie (εὐωχεῖσθαι γελανῶς), de même que tous les membres de la famille épicurienne (τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν) », et n'omettre non plus « absolument *aucun des gens du dehors* (οἱ ἔξωθεν), pour autant que ceux-ci sont bien disposés à l'égard d'Épicure et de ses amis »[6]. Et tout cela paraît de nature à nous conforter dans l'idée que les sectateurs du Jardin entendaient susciter un très large prosélytisme autour d'eux et convertir le plus grand nombre possible de non-initiés au salut.

Ainsi, l'aspect impolitique de l'amitié épicurienne, pour essentiel qu'il paraisse à nos yeux, pour scandaleux qu'il ait pu paraître en son temps, ne doit point nous masquer toutefois l'inflexion égalitariste et,

1. D. L., X, 113 ; cité par G. Rodis-Lewis, *in : Épicure et son école,* Paris, Gallimard (coll. Idées), 1975, p. 363.

2. D. L., X, 9-10.

3. *Sentence Vaticane 52 :* Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν. — Le fragment de Diogène d'Œnoanda évoqué ici est le frag. 25 Chilton.

4. Cf. Fraisse (J.-C.), *Philia...*, op. cit., p. 319. — F. Giancotti a tout particulièrement insisté sur l'impossibilité qu'il y a à traiter *isolément* des textes épicuriens relatifs au repliement de la personne humaine sur soi ; il soutenait que « la borne de la *philia* n'est autre que son extension universelle » (*Il Preludio di Lucrezio,* Messine, D'Anna, 1959, p. 127-128).

5. Vogliano (A.), *Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata,* p. 70, frag. 8, col. I, 1 sq.

6. Nous empruntons ici sa traduction à Festugière : *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 33-34.

partant, cosmopolitique que recélait ce sentiment tel qu'on le prônait et tel qu'on le pratiquait dans l'école[1].

### *3. Amitié et utilité*

Amitié et lien social ont, certes, la même origine : le *besoin* (χρεία)[2] ; mais l'amitié présente ce notable avantage qu'elle procure, dans les limites de cette vie, la plus grande sécurité qui s'y puisse obtenir. Car l'homme n'étant par nature ni particulièrement doux ni sociable[3], c'est la possession d'un ami – de quelqu'un qui ne nous craint pas et qu'en retour on ne craint pas – qui parachève notre sagesse et nous tranquillise à l'égard des autres. « Dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, enseignait déjà Aristote, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge »[4]. Aux yeux de l'épicurien – qui, lui, ne croit point à la sociabilité naturelle des humains – les amis, comme l'écrit Bailey, font en quelque sorte office de sauvegarde *(bodyguard)* contre les agressions des autres[5]. Ils garantissent notre sûreté[6] : ce sont nos *somatophylaques,* – c'est-à-dire nos gardes du corps[7]. « Nous n'avons pas tant besoin des services de nos amis que d'être assurés qu'ils seraient prêts à nous servir », affirme la *Sentence Vaticane 34*. Ce qui compte en amitié, c'est en effet la πίστις, la foi, la confiance en l'éventualité d'un secours[8], – tout de même qu'une « ferme confiance » (πίστις βέβαιος) résulte, selon l'auteur de la *Lettre à Pythoclès,* de la connaissance des phénomènes célestes[9]. Ainsi, la *prudence* qui calcule nous conseille-t-elle de nous procurer des amis en tant que valeurs fiduciaires pour l'avenir[10].

1. Comme nous-même le faisons ici, C. GARCIA GUAL parle tout à la fois (*in :* "Epicuro, el liberador", *Estudios Clásicos,* XIV, 1970, 379-408) de l'amitié épicurienne comme d'*una virtud necesaria para la felicidad, [pero] disociada de la vida politica* et de la philosophie du Jardin comme d'un *cosmopolitismo nuevo para el mundo griego*.

2. Cf. *MF XXIV* et *XXXIX* ; cf. également : D. L., X, 120 [= Us. 540].

3. Cf. Us. 551 ; ainsi que : ÉPICTÈTE, *Entretiens,* II, 20, 6 [= Us. 523].

4. ARISTOTE, *Éth. Nic.,* VIII, 1, 1155 a 12-13.

5. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 519.

6. Cf. CICÉRON, *De fin.,* II, XXVI, 83.

7. *Somatophylaque :* on sait que c'est là le titre qu'avaient reçu en partage une dizaine des plus proches séides d'Alexandre le Grand : ils ne formaient pas seulement un état-major, mais une sorte de ministère.

8. La *Sentence Vaticane 34* parle, en effet, de la « confiance au sujet de l'aide » (ἡ πίστις τῆς περὶ τῆς χρείας) que pourraient nous apporter nos amis.

9. *Pyth.,* § 85.

10. CICÉRON, *De fin.,* I, XX, 66 : *ratio ipsa monet amicitias comparare*.

Il va sans dire que ces principes – sitôt qu'on les a rapportés à l'idéal de sagesse que prônait Épicure – se révèlent parfaitement exempts de tout élément de bassesse ou de vulgarité[1] ; l'ami est *utile* au sage, mais non pas au sens où on l'entend communément : celui-ci n'a nullement besoin d'un appui politique, car il ne se prête point à la vie publique ; il n'a pas besoin de protection complaisante, car il ne commet aucune action qui aille contre les coutumes ni les lois ; il n'a pas de besoin d'argent : pour vivre, il lui suffit de peu. Mais si, malgré tout cela, et pour des causes absolument indépendantes de sa volonté propre, le sage se trouve dans le besoin, – alors il pourra compter sur l'ami *à coup sûr*[2].

**L'égoïsme, l'amitié et l'utile**

« A propos de l'amitié, note cependant Arrighetti, le problème est toujours actuel de savoir comment celle-ci peut être compatible *(armonizzarsi)* avec l'ensemble du système éthique épicurien, lequel est fondé sur des principes égoïstes et utilitaristes »[3]. Car le même Épicure qui affirme que le sage sera disposé à prendre des risques[4], voire même à *mourir* pour l'ami[5], place l'origine de l'amitié dans le besoin d'une aide et un calcul d'utilité[6]. « L'épicurien, écrit Guyau, a besoin de l'amitié, et l'amitié elle-même a besoin, pour subsister, de désintéressement : voilà la difficulté »[7]. Un service que l'on rend en ne pensant qu'à soi n'est pas un bienfait véritable, mais paraît plutôt tenir du *placement,* ainsi que le remarquait Cicéron[8]. Comment, par conséquent, éliminer ce *moi* qui, après avoir été à l'origine de l'amitié, doit nécessairement s'effacer sous peine de la compromettre gravement ?

S'il est avéré que certaines déclarations doctrinales ouvertement scandaleuses ne devaient guère avoir de conséquences dans le com-

1. Cf. ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*[1], op. cit., p. XXIV.

2. Les épicuriens, écrit Diogène Laërce (X, 10), se soutenaient les uns les autres dans les malheurs publics.

3. ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*[1], op. cit., p. XXIII.

4. Cf. *Sentence Vaticane 28.*

5. D. L., X, 121 [Us. 590] : καὶ ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσται [τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ].

6. Cf. *Sentence Vaticane 23 :* « Toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement dans l'utilité » (Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἱρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας).

7. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 134.

8. CICÉRON, *De fin.,* II, XXXV, 116 : *nec... beneficium..., sed faeneratio.*

merce qu'avaient quotidennement entre eux les habitants du Jardin[1], l'hétérodoxie de la solution selon laquelle l'utilité n'aurait part à l'amitié qu'au moment de son *surgissement* paraît toutefois incontestable. — Épicure, affirme clairement Cicéron, se bornait à considérer que l'amitié est inséparable du plaisir et que la raison pour laquelle il faut la cultiver est que, sans elle, il n'est pas possible de vivre en sûreté et sans inquiétude[2].

Pour être le premier principe de l'amitié, l'utilité n'en constitue pas pour autant le moteur *unique :* elle l'accompagne toujours, mais « ni celui qui cherche partout l'utilité ne peut être ami, ni celui qui ne l'associe jamais à l'amitié, *car le premier fait marché de ses sentiments* (ὁ μὲν γὰρ καπηλεύει τῇ χάριτι τὴν ἀμοιβήν), et l'autre nous prive de tout bon espoir pour l'avenir »[3]. Ce sont « des Épicuriens plus récents » *(horum recentiorum),* poursuit Cicéron, qui ont formulé un accommodement du type de celui qu'on a dit : « au début, c'est une considération d'intérêt qui fait qu'on recherche un ami ; puis l'habitude aidant, l'ami vient à être aimé, comme tel et par soi, en l'absence même de tout espoir de plaisir »[4]. Si c'est bien *« pour le plaisir »*[5] que l'amitié a été initialement recherchée, le progrès même de ce commerce créerait, selon ces épicuriens dissidents (ou tout du moins hétérodoxes), une telle intimité que « même si l'amitié n'apporte aucun avantage, les amis ne laissent pas eux-mêmes de s'aimer à cause d'eux-mêmes »[6].

1. Cf. par ex., des témoignages tels que celui de Cicéron lui-même (*De fin.*, II, XXV, 81) : « Certains Épicuriens vivent [...] de telle sorte que leur vie est la réfutation de leur langage. Et alors que tous les autres hommes passent pour être meilleurs en paroles qu'en actes, ceux-ci me paraissent être meilleurs en actes qu'en paroles » ; cf. également : *ibid.*, II, XXI, 99.

2. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVI, 82 : *E quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere, amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod, cum sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne iucunde quidem posset.* — Cf. à ce propos : RIST (E. J.), *Epicurus. An Introduction,* op. cit., p. 130.

3. *Sentence Vaticane 39.* — Car la certitude de ce qu'un ami nous secourra au besoin ne peut reposer que sur la certitude de ce qu'il espère de nous *la même chose.*

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVI, 82 : *primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se, etiam omissa spe voluptatis.*

5. *Ibid.*, I, XX, 69 : *propter voluptatem.*

6. *Ibid.*, I, XX, 69 : *... ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*

Cette doctrine qui, ajoute l'orateur, *« n'a jamais été formulée, que je sache, par Épicure lui-même »* [1], présente – du point de vue du système – l'extrême inconvénient de supposer qu'une action droite est quelquefois possible sans l'attente ni la recherche d'aucun plaisir. Certes, elle asseoit l'amitié sur l'*habitude,* qui est une garantie tenace et moins sujette à variation que la volonté libre [2], et pourrait, en outre, invoquer l'expérience pour tenter de se justifier : un objet, un être aimés d'abord pour autre chose finissent par être aimés pour eux seuls, et de moyens qu'ils étaient, ils deviennent à nos yeux des fins. C'est au point que Guyau refusait qu'on déclarât cette théorie contradictoire avec l'esprit de la doctrine d'Épicure : car elle prend appui sur un fait d'observation indéniable – le développement de notre affection pour un être à mesure que nous avons commerce avec lui [3].

Il reste néanmoins qu'une telle manière de voir nous incite à placer le couronnement d'une sagesse qui prétendait nous faire retrouver la nature dans une invite... à oublier celle-ci derechef, du fait qu'on nous propose ici la pratique d'une amitié désintéressée, gratuite, *non-utilitaire,* – au moins à partir d'un certain degré.

Aussi, d'autres sectateurs d'Épicure auraient proposé, pour leur part, une théorie de l'amitié selon laquelle « il se fait entre les sages une sorte de *pacte (foedus quoddam),* les obligeant à avoir, à l'égard de leurs amis, les mêmes sentiments qu'ils ont pour eux-mêmes » [4]. Mais le principal défaut d'un tel "pacte" amical, c'est qu'il n'a pas vraiment de caractère *obligatoire.* Si on demande quelle est sa raison d'être, il n'en peut avoir d'autre que la recherche du bonheur : il n'aura donc pas non plus d'autre raison de durer [5]. Et l'intérêt qui l'a formé pourra tout aussi bien le rompre, dès que se fera jour un intérêt plus grand. Métrodore, après tout, considérait comme Hobbes que l'homme – dans

1. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVI, 82. — Quant à Torquatus, lorsqu'il la présentait dans un exposé parallèle (*ibid.*, I, XX, 69), il l'attribuait à des épicuriens « qui se laissent un peu trop intimider par les crialleries » des adversaires de l'école.

2. *Volonté libre,* sur laquelle repose la théorie du "pacte amical" qu'on va étudier ci-après.

3. Cf. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 141. — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, I, XX, 69 : « si en effet des lieux, des sanctuaires, des gymnases, un champ de manœuvres, si des chiens, si des chevaux deviennent souvent des objets d'attachement par l'habitude *(consuetudo)* qu'on a de se divertir aux exercices ou à la chasse, combien plus aisément et plus légitimement cela aura-t-il pu se produire par l'habitude des rapports entre les hommes ? » *(quanto id in hominum consuetudine facilius fieri potuerit et iustius ?).*

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVI, 83.

5. Cf. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 139.

l'état de nature – est un loup pour l'autre homme[1]. « Les lois ôtées, il y a des ongles de lions, des dents de loups, des ventres de bœufs, des cols de chameaux : assurément, sans les contrats et sans les lois, nous nous mangerions les uns les autres », concluait le compagnon d'Épicure[2]. Et c'est une fois de plus les bêtes – qui, « faute de savoir écrire ou parler, ... enseignent et prêchent telles opinions et telles doctrines par beuglements, hennissements et braiments » – car « toute leur voix est pour leur ventre et pour la volupté de la chair »[3].

**L'ami comme un autre moi-même**

Giussani opposait naguère à l'interprétation strictement utilitaire de Zeller la déclaration d'Épicure selon laquelle « toute amitié est par elle-même désirable » (δι' ἑαυτὴν αἱρετή)[4]. R. Amerio (reprenant, d'ailleurs, une critique qu'on trouverait déjà dans le *Contre Colotès* de Plutarque)[5], a considéré, au contraire, que la doctrine, parce qu'elle repose fondamentalement sur l'amour de soi *(filauzia radicale)*, ne parvient jamais à dépasser de façon logiquement cohérente l'égoïsme qu'elle a adoptée pour premier postulat[6]. Quant à Bailey, il avançait, sans trop paraître y croire, une solution qui ne manquait point d'élégance : l'altruisme, déclarait-il, n'est « après tout que la forme supérieure de l'égoïsme »[7]. Peut-être, alors, la liaison des principes hédonistes (sur lesquels repose le système) avec la pratique de l'amitié désintéressée est-elle, tout compte fait, assurée par la thèse selon laquelle « il est plus *plaisant* de donner que de recevoir »[8]. Mais

1. Th. HOBBES emprunte, on le sait, dans son *De Cive (Epître dédicatoire)*, la formule de Plaute (*Asinaria*, v. 477) : *lupus est homo homini*, et la déclare applicable aux rapports des cités entre elles comme à ceux des concitoyens.

2. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1125 b.

3. *Ibid.*, 1125 b : καὶ ταῦτα τὰ πάθη καὶ τὰ δόγματα λόγων καὶ γραμμάτων ἀπορίᾳ τὰ θηρία βρυχήμασι καὶ χρεμετισμοῖς καὶ μυκήμασι δηλοῖ, καὶ πᾶσα φωνὴ γαστρός ἐστιν αὐτοῖς καὶ σαρκὸς ἡδονὴν ἀσπαζομένη καὶ σαίνουσα παροῦσαν ἢ μέλλουσαν.

4. *Sentence Vaticane 23* (déjà citée à la note 6 de la p. 160) : « Toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement de l'utilité », ce qui signifie seulement, selon nous, que l'amitié est nécessaire au *bonheur* (lequel ne s'obtient certes point par flatterie, entregent ou relations fausses), mais que celle-ci – comme tout ce qui est désirable – n'en dérive pas moins de l'utilité. — Cf. GIUSSANI (C.), *Studi lucreziani*, Turin, Lœscher, 1896, *Introduzione*, p. LXXXI ; cf. également : *MF XXIII*.

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1111 b.

6. AMERIO (R.), *L'Epicureismo*, Torino, 1953, p. 95.

7. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 527-528.

8. PLUTARQUE, *Philosophandum esse cum principibus*, 778 c [= Us. 544] : Ἐπίκουρος τἀγαθὸν ἐν τῷ βαθυτάτῳ τῆς ἡσυχίας ὥσπερ ἐν ἀκλύστῳ λιμένι καὶ κωφῷ τιθέμενος, τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον

Épicure ne saurait néanmoins, selon Cyril Bailey, être totalement exempté du reproche d'"inconsistance" que nombre d'interprètes lui ont adressé sur ce point[1]. — On peut enfin parler, avec Carlo Mazzantini, d'une « structure antisolipsiste de l'intimité humaine » dans l'éthique d'Épicure, d'une sorte d'*être-pour-autrui* gisant au cœur de l'atome égoïste, – quitte à paraître user, toutefois, de concepts nés sur le sol de l'idéalisme moderne plus que sur celui de la sagesse grecque[2]. L'utilitarisme ne serait jamais, selon cet auteur, qu'une *technique* visant à « la conservation ou bien à la restauration d'une générosité constitutive qui serait propre à la "conscience" de certains composés atomiques »[3]. La joie de vivre qui se déploie librement, on l'a vu, lorsqu'aucune douleur ne nous trouble serait tout aussi bien « ouverture originaire » à l'altérité qu'adhésion à l'ordre du monde[4]. — En s'appuyant sur le libellé de la *Maxime fondamentale XXVIII*[5], Arrighetti a proposé une interprétation qui va rigoureusement dans le même sens. Dans cette maxime, Épicure déclarait que c'est *la même connaissance* « qui nous fait avoir conscience que rien d'éternel, ni rien de longue durée, n'est à craindre » et que, dans les choses dont les durées sont limitées, c'est l'amitié qui constitue le meilleur gage de notre sécurité[6]. En présentant ainsi en parallèle la *physiologie,* instrument indispensable pour vaincre nos plus grandes terreurs, et la *philia,* qui nous est un atout éminemment utile pour combattre des maux de moins grande envergure[7], Épicure pourrait fort bien concevoir qu'en amitié il en va de même qu'en philosophie et que le

εἶναί φησι. χαρᾶς γὰρ οὐδὲν οὕτω γόνιμόν ἐστιν ὡς χάρις. — Cf. également : *Sentence Vaticane 44,* ainsi que : BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 519.

1. *Ibid.*, p. 519.

2. MAZZANTINI (C.), "La struttura antisolipsistica dell'intimità umana, nella filosofia morale di Epicuro", *Atti della Accad. delle Scienze di Torino,* 99, 1965, 763-776.

3. *Ibid.*, p. 776.

4. *Ibid.*, p. 769-771. — Il est d'ailleurs notable que chez les dieux aussi existe l'amitié car, nous dit Philodème (*De dis,* III, p. 15, col. c, frag. 84 Diels), faute de cela, leur béatitude ne serait point parfaite (οὐκ ἂν ἦσαν τέλειοι κατ' εὐδαιμονίαν).

5. *Maxime Fondamentale XXVIII :* Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.

6. Cf. ARRIGHETTI (G.), "Philia e Physiologia : i fondamenti dell'amicizia epicurea", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici,* I, 1978, 49-63.

7. Cf. CICÉRON, *De fin.,* I, XX, 66-67 : *nam cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit...*

plaisir est donné *d'emblée,* et non point au terme d'un effort antécédemment consenti[1]. Si l'amitié concourt, au même titre que la physique, à dissiper les craintes des mortels, alors, écrit Arrighetti, Épicure « fait en sorte que l'homme retrouve les fondements et l'exigence de [ce sentiment] dans sa nature même »[2]. L'aporie de l'égoïsme présent en chaque homme et de l'altruisme amical serait ainsi levée en ceci que chercher un ami, ce serait, à la fois, retrouver la nature et gagner aussitôt le salut *personnel.*

Il reste qu'une telle analyse s'oppose expressément à un passage de la *Vie d'Épicure* qui distingue fort clairement les *fondations* de l'amitié des *fruits* de l'amitié : de même qu'il faut ensemencer la terre afin de pouvoir récolter, il faut bien « poser d'abord (δεῖ μέντοι προκατάρχεσθαι) les fondations » de l'amitié pour parvenir à la plénitude du bonheur, avait affirmé Épicure. En outre, les interprétations de ce type – celle, surtout, de Mazzantini – ne laissent pas de présenter un grave inconvénient puisqu'elles réintroduisent de façon plus ou moins subreptice la notion de *sociabilité naturelle,* dont Épicure a explicitement nié qu'elle pût fonder une explication satisfaisante des relations interhumaines[3]. En tâchant de présenter l'amitié comme une *intentionnalité,* elles signalent à juste raison que l'amitié épicurienne est bien l'objet d'un désir naturel et nécessaire, mais elles tendent à passer sous silence le fait que ce sentiment est initialement l'objet d'un *calcul* rationnel et qu'il est en outre bien vite *saturé* par la possession de quelques amis, – autrement dit qu'il ne peut en toute rigueur se laisser comparer avec une espèce de sociabilité commençante.

Aussi vaut-il mieux insister, croyons-nous, sur ce que l'amitié nous attachant à l'*être* d'un autre – et non aux vains fantômes que suscitent généralement les passions – les contacts répétés entre les amis ne demeurent pas sans conséquences *sur leurs compositions atomiques respectives.* La longue fréquentation de deux êtres se solde toujours, en

1. Cf. *Sentence Vaticane 27 :* « Dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien avec peine, vient le fruit ; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble ». — La même hypothèse que celle d'Arrighetti est développée par Rist, *in : Epicurus. An Introduction,* op. cit., p. 132 : *perhaps... [friendship] ... leads directly and without intermediaries to the acquisition of pleasure.*

2. ARRIGHETTI (G.), "Philia e Physiologia...", art. cit., p. 59.

3. Cf. LACTANCE, *Divin. Instit.,* III, 17, 42 [= Us. 523] : *dicit Epicurus [...] nullam esse humanam societatem : sibi quemque consulere.*

effet, au point de vue des transferts d'atomes, par des échanges mutuels de substance et par une identification organique partielle des individus concernés[1]. Plus j'ai de relations suivies avec quelqu'un ou quelque chose, plus les mouvements de nos atomes respectifs s'accordent mutuellement entre eux et plus nos canaux se conforment aux flux émanant de l'individu ou de la chose qu'assidûment nous fréquentons. Ainsi serait fondée dès le niveau de la physique la thèse selon laquelle les amis demeurent des amis indépendamment de l'éloignement, alors qu'il en va tout autrement, selon les épicuriens, en amour[2]. Si l'on veut suivre fidèlement le conseil méthodologique de Bailey qui enjoignait d'aborder toujours les dogmes enseignés dans l'école en les rapportant aux mouvements éternels des atomes dans le vide, il faudrait donc entendre à la lettre ce que Cesare Brescia écrivait métaphoriquement des amis : l'homme « projette l'image de lui-même dans le cœur de l'autre homme », et ce « dépassement de soi » *(superamento di sè)* constituerait une véritable « *extension* du moi » personnel *(estensione dell'io)*[3]. La méditation dans la compagnie de l'ami permet de dépasser l'égoïsme en ce sens qu'elle défait chaque jour un peu plus l'isolement, si l'on ose dire, *histologique* du moi. Que je puisse chérir mes amis à l'égal de ma propre personne signifie que ceux-ci sont en vérité mes *alter ego*[4]; qu'ils sont des composés dont les atomes constitutifs ont mille et une fois permuté avec ceux de mon propre organisme, – des individus qui n'étant à mes yeux ni tout à fait moi-même ni tout à fait des autres, représentent en quelque façon les organes vitaux de ma joie.

Ce serait ainsi la trame de *nous-même* qu'à la longue nous retrouverions chez l'ami[5] : ainsi l'habitude accroît-elle, conformément à ce que montre chaque jour l'expérience, un plaisir d'abord purement égoïste *dont jamais toutefois ne se départit l'amitié,* puisque c'est une partie de notre substance que nous reconnaissons chez l'ami, – lequel se repaît de surcroît, comme nous-même et comme tous les sages, des « paroles d'or » d'Épicure[6], c'est-à-dire des mêmes nourritures spirituelles. L'ami s'incorpore ainsi... son ami; il en conserve partiel-

1. Cf. notre *Introduction,* p. 17. — Voyez aussi : *Adv. Colot.*, 1109 c, où Plutarque se moque de « ces proportions et convenances de pores ou petits pertuits des sentiments dont [les épicuriens] babillent tant » (trad. J. Amyot).

2. Cf. *Sentence Vaticane 18.*

3. Brescia (C.), "La φιλία in Epicuro", art. cit., p. 329.

4. Cf. Gemelli (B.), "L'amicizia in Epicuro", *Sandalion,* I, 1978, 59-72, qui insiste sur l'ὁμοιότης, c.-à-d. sur la relation de *similitude* partielle qui caractérise l'amitié.

5. Ne dit-on pas communément que les vieux époux en viennent à se ressembler *physiquement ?*

6. Cf. Lucr., *DRN,* III, 12.

lement la substance, par-delà les *distances* qu'occasionnent l'éloignement ou la mort elle-même.

## *4. Incivisme dans la république des lettres : le rire épicurien*

### Une philosophie scandaleuse

S'il n'est pas nécessairement révolutionnaire, le matérialisme, ainsi que le remarque Olivier Bloch, présente presque toujours « un caractère subversif et réducteur des idées reçues »[1]. En tant que tel, il fait donc aisément figure de « philosophie scandaleuse »[2]. L'épicurisme, doctrine impolitique, hédoniste et matérialiste, n'a nullement échappé à cette règle : Épicure fait encore scandale, écrivait O. Gigon, au milieu de ce XX^e siècle[3].

On a vu quel ton de censeur Plutarque adoptait à l'égard des disciples et du maître lui-même[4]. Et, depuis les violentes attaques que le renégat Timocrate – le propre frère de Métrodore – avait lancées contre l'école qu'il venait juste de quitter[5], nombre d'adversaires d'Épicure, plutôt que de tenter de le réfuter dans les règles, le traitèrent d'"efféminé" ou de "voluptueux" et prétendirent réduire son œuvre à n'être qu'un vulgaire « manuel du plaisir »[6]. Cicéron n'est pas loin de lui faire endosser parfois le rôle d'un « précepteur de vice »[7] : et cent autres après lui ne pourront se le figurer autrement. La brièveté de son séjour à Lesbos (il y aurait ouvert une école en – 311, puis aurait quitté l'île l'année suivante) donne d'ailleurs à penser qu'il y fut reçu très froidement, sinon avec hostilité, et qu'il dut très tôt affronter des accusations tendant à envelopper d'un parfum de soufre et d'opprobre sa personne et son enseignement[8]. C'est que le mot

1. Bloch (O.-R.), *Le Matérialisme*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1985, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. Gigon (O.), "L'étude de la philosophie antique", *Diogène*, n° 3, juillet 1953.

4. Voir ci-dessus, en partic. : p. 46 et *passim*.

5. Cf. D. L., X, 5-6.

6. Toutes ces épithètes se trouvent chez Cicéron ; pour : *mollis et voluptarius*, cf. *Tusc.*, V, xxxi, 88 ; pour : *liber... confertus voluptatibus*, cf. *ibid.*, III, xix, 44.

7. Cf. Cicéron, *In Pis.*, 28, 69.

8. Nous prenons la liberté de renvoyer à notre édition des *Lettres* d'Épicure (trad. d'O. Hamelin, revue et corrigée) ; Paris, Nathan (Les Intégrales de Philo), 1982. — Nous tâchions d'y recenser (p. 23-24) une série de thèses épicuriennes *scandaleuses*, à n'en pas douter, aux yeux des contemporains de notre philosophe :

– l'univers est infini (*Hér.*, § 41) ;

"plaisir", comme le soulignait Cicéron, « a quelque chose d'odieux, de mal famé, de suspect »[1]. C'est, au fond, qu'Épicure, comme l'a écrit Nizan, se moquait des "règles du jeu" : Épicure n'était pas "distingué"[2]. Et le *rire* – un rire étroitement solidaire d'une âpre critique du langage – dut fréquemment fournir l'arme la plus convenable dans ce combat que lui refusaient par avance des interlocuteurs dont la plupart n'hésiteront guère qu'entre deux attitudes envers lui : l'invective ou l'autodafé.

**Rire et polémique en philosophie**

A trop en faire mention sans l'analyser plus avant, on court le risque de donner du rire épicurien une présentation quelque peu pontifiante et, sans nul doute, édulcorée. Nous ne pouvons croire que ce rire qu'Épicure prescrit au disciple – « il faut rire en philosophant... », déclare la *Sentence Vaticane 41*[3] – puisse être réduit tout de go à la bruyante exultation que provoquerait chez le sage le spectacle édifiant de la stupidité de la foule. Et l'on n'a pas non plus affaire à la sonore inanité d'un contentement ostentatoire : satiété n'est pas suffisance.

S'il est vrai qu'il exprime aussi la joyeuse béatitude du sage, le rire épicurien a souvent – et, peut-être, originairement – une fonction délibérément *polémique*[4] : et les adversaires de l'école n'ont pas manqué de s'irriter de l'incongruité d'une ironie si corrosive qu'elle semblait devoir subvertir jusqu'aux fondements du *consensus* philo-

– les mondes existent en nombre infini (*Hér.*, § 45 ; *Pyth.*, § 89) ;
– notre monde périra (*Hér.*, § 73-74 ; *Pyth.*, § 88-90) ;
– le vide existe (*Hér.*, § 40) ;
– les dieux ne se soucient pas des affaires humaines (*Mén.*, § 123 ; *MF I*) ;
– notre âme est de nature matérielle (*Hér.*, § 63-67) ;
– la mort est comparable à un sommeil éternel (*Mén.*, § 124-125 ; *MF II*).

1. CICÉRON, *De fin.*, II, IV, 12 : *[Voluptas] ... invidiosum nomen est, infame, suspectum.* — Le mot de "plaisir", dit encore Cicéron, « manque de noblesse » (*ibid.*, II, XXIII, 75 : *verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem*).

2. NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 22.

3. Le grec dit : Γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν... (« il faut rire et ensemble philosopher... », ainsi que traduit M. Conche : *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 257).

4. « Le sage, déclarait d'ailleurs Épicure, se divertira au besoin aux dépens de quelqu'un, mais dans le but de le redresser » ; D. L., X, 121 [= Us. 592] : καὶ ἐπιχαρήσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι [τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ]. — En ce qui concerne la *polémique* proprement dite, cf. (pour ce qui est de Lucrèce) l'article de R. D. BROWN, "Lucretian ridicule of Anaxagoras", *Classical Quaterly*, 1983, 146-160, où l'auteur souligne à quel point les vers I, 875-920 du *De rerum natura* sont animés par les jeux de mots, l'ironie et par la parodie presque grotesque dont l'enseignement d'Anaxagore fait les frais.

sophique et récuser, comme par avance, toutes les autorités et les valeurs maîtresses du panthéon spiritualiste. Le *flatus vocis* que constitue l'Idée platonicienne, de même que ce par quoi les penseurs mégariques avaient tâché de faire valoir la thèse de l'incommunicabilité des essences, les interrogations et les prescriptions formulées par Socrate ainsi que les doctrines de ses disciples de Cyrène, – Épicure, ou du moins ses plus proches disciples, paraissent avoir pris le parti d'en *rire,* non sans aggraver par là-même le caractère quelque peu scandaleux de la philosophie du Jardin.

Ce n'est donc pas seulement le rire clair des hauteurs, mais c'est aussi le rire qui veut signifier la moquerie. Un rire qui fait sonner creux les idoles laisse souvent percer le mépris. Ce rire ne dit pas seulement la béatitude : l'indignation y a aussi sa part[1]. Olivier Bloch semble bien l'entendre de cette façon[2] : après avoir rappelé pour mémoire « l'image conventionnelle au travers de laquelle l'Antiquité opposait Démocrite qui rit à Héraclite qui pleure », il évoque, en effet, les sarcasmes adressés par l'épicurien Métrodore aux « graves figures des législateurs que la tradition bien-pensante enjoint de respecter » et conclut, à partir de là, que « le rire matérialiste est un rire *démystificateur* »[3].

***

Épicure, écrit par exemple Plutarque, a bien traité de la nature de l'âme et, partant, de celle de l'homme. Cependant, Colotès, son disciple, "se moque" le plus de Socrate et le "vilipende" le plus en ce qu'il a demandé ce que c'est que l'homme. Colotès « fait le niais », c'est-à-dire qu'il donne dans la fausse naïveté, en « affirmant que

1. Sur l'*indignation* épicurienne, cf. également : PHILODÈME, dont le traité *De Ira* (éd. Wilke) distingue la colère vaine d'une colère naturelle que seuls les méchants n'éprouvent pas et qui – *même chez le sage* – paraît inévitable. — Signalons au passage que, conformément à son souci de revenir au texte littéral des manuscrits, J. BOLLACK a rendu le καὶ μηδαμῆ λέγειν τὰς ἐκ τῆς ὀργῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας de la *SV 41* par le français : « ...sans dire jamais les paroles de la colère en parlant selon la philosophie » (cf. *La Pensée du plaisir,* Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. XXI et 483 sq.), au lieu qu'on traduit d'ordinaire : « ...et ne jamais cesser [λήγειν] de proclamer les maximes de la droite [τῆς ὀρθῆς] philosophie ». C'est là un exemple, parmi bien d'autres, des problèmes engendrés par une telle méthode lorsqu'elle est érigée en système : Philodème, voire Lucrèce lui-même, apparaissent assez vite à ce compte comme les premiers des "interprètes" ayant gauchi et dénaturé la pensée d'Épicure ; cf. à ce sujet la recension d'un précédent ouvrage de J. Bollack – *La Lettre d'Épicure* [1971] – par O.-R. BLOCH, *in : Revue philosophique de la France et de l'étranger,* CLXIII, 1973, 453-460.

2. BLOCH (O.), *Le Matérialisme,* op. cit., p. 11.

3. *Ibid.*, p. 11-12 ; souligné par nous.

[Socrate] ne le savait pas bien». Ce faisant, conclut Plutarque, le disciple étourdi «se moque aussi de son maître même»[1] : celui-ci n'avait-il point discouru, en effet, «de la substance de l'âme et du principe du composé»?[2] Or «celui qui cherche la nature de l'âme, cherche conséquemment aussi la nature de l'homme en son principal principe»[3]. — L'incompréhension est ici maximale : à la raillerie visant les abstractions spiritualistes, l'académicien Plutarque rétorque que disserter sur l'homme, c'est nécessairement disserter... sur les abstractions des spiritualistes. Il ne prend pas la peine de réfuter le *nominalisme* épicurien : il n'en conçoit pas même la possibilité[4]. En tout état de cause, l'irrespect de Colotès ne s'est pas limité, loin s'en faut, à la seule personne de Socrate. Outre qu'il se moque de «la plus digne et la plus divine» des sentences (le «Connais-toi toi-même», qui orne le fronton du temple d'Apollon à Delphes)[5], Colotès est encore présenté comme un homme «se jouant et se riant des Sophistes», et des Mégariques également[6]. Cela donne, – dans la belle langue de Jacques Amyot : «[Colotès] excite une tragédie contre Stilpon[7], et dit que la vie est ôtée et subvertie par lui», du fait que le Mégarique a soutenu que «l'un ne s'affirme point de l'autre»; comment donc vivrons-nous, poursuivait le malicieux polémiste, «si nous ne pouvons dire bon homme, ni homme capitaine, mais qu'il nous faille dire à part bon bon, et capitaine capitaine, ni dix mille chevaux ni ville forte, mais gens de cheval gens de cheval, et dix mille dix mille, et autant des autres?»[8].

Plutarque se scandalise, – réaction d'ailleurs assez naturelle au vu d'une joute si incongrue : comment, en effet, réfuter Ionesco...?

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1118 c-d : ἐν οἷς δὲ κομιδῇ διαγελᾷ καὶ φλαυρίζει τὸν Σωκράτην ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι.

2. *Ibid.*, 1118 d.

3. *Ibid.*, 1118 d : ὁ ζητῶν ψυχῆς φύσιν ἀνθρώπου ζητεῖ φύσιν ἐκ τῆς κυριωτέρας ἀρχῆς.

4. Plutarque / Amyot résume dans une très belle formule le réalisme platonicien des essences : «chacun de nous est par participation de l'Idée d'une commune substance, l'image de ce qui nous baille sa similitude à notre naissance» (*Adv. Colot.*, 1116 a). Ce sont les germes d'un tel réalisme que Colotès devait repérer et railler chez Socrate. — Cf. RILEY (M. T.), "The Epicurean criticism of Socrates", *Phoenix*, XXXIV, 1980, 55-68.

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1118 c. — On sait que Plutarque fut lui-même désigné comme prêtre d'Apollon Pythien auprès du sanctuaire panhellénique de Delphes.

6. *Ibid.*, 1119 c.

7. Stilpon de Mégare (env. 360/env. 280 av. J.-C.), – qui soutenait la théorie de l'incommunicabilité des essences.

8. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1119 d. — Cf. LONGO AURICCHIO (F.), "I filosofi megarici nella *Retorica* di Filodemo", *Bollettino del Centro intern. per lo studio dei Papiri ercolanesi*, V, 1975, 77-80.

Après avoir encore représenté au lecteur ce Colotès "se farçant" (κωμῳδῶν) du scepticisme d'Arcésilas[1] ainsi que de la doctrine des Cyrénaïques[2], il en vient enfin à dénoncer le dénigrement auquel l'*ensemble* des sectateurs d'Épicure vouent ceux qui, de son point de vue, font l'honneur des cités : les épicuriens, écrit-il, « ne nomment jamais les grands personnages qui se sont mêlés d'affaires, *sinon pour s'en moquer* ou pour abolir leur gloire »[3]. Ainsi, Métrodore, « en se moquant et gaudissant » (ἐξορχούμενος) des Solon et autres Lycurgue », a-t-il fait étalage d'un rire « servile, dissolu, et qui aurait besoin du fouet », et certainement pas d'un « rire libre »[4].

Aucun, parmi les nombreux récipiendaires des brocards épicuriens, n'est, aux yeux de Plutarque, plus digne de mépris que ceux-là mêmes qui ont "impudemment" et "superbement" accablé de sarcasmes les philosophes étrangers à leur secte[5]. C'est d'ailleurs dans cette courte idée, répétée comme en *leit-motiv*, que tient l'unité dramatique de l'écrit *Contre l'épicurien Colotès*. Colotès a ri de Socrate pour ce qu'il s'était demandé ce que c'est que l'homme : mais quels sont ces prétendus sages, rétorque le Chéronéen, qui « forgent et constituent la substance de l'âme en la chair »[6]? Colotès s'est gaussé sur le compte de Stilpon de Mégare, car celui-ci avait soutenu le dogme de la séparation des genres. — Mais n'est-ce pas un plus « grand et dangereux

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1120 d. — Arcésilas vécut entre 315 et 240 av. J.-C. : aucune représentation n'étant *compréhensive*, au sens où le prenait Zénon, il convient, selon lui, de suspendre notre assentiment *(= épochè)* à propos de chacune d'entre elles.

2. *Ibid.*, 1120 d.

3. *Ibid.*, 1127 a : τοὺς δὲ πολιτικοὺς ἄνδρας ἐπὶ γέλωτι καὶ καταλύσει τῆς δόξης ὀνομάζουσι μόνον.

4. *Ibid.*, 1127 b.

5. *Ibid.*, 1124 c. — K. Kleve, dans son exposé intitulé : "The Philosophical polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism" (*in : Lucrèce. Huit exposés suivis de discussions* par D. J. FURLEY *et alii*, Genève, Fondation Hardt, 1977, p. 39-75), a fourni une liste cocasse de 17 épithètes dont furent affublés par l'école tels philosophes des autres sectes : ceux-ci, furent, notamment, déclarés ridicules ([31. 14] 5, 12 ; [ 31. 18] 12, 23 Arrigh. ; PHILOD. *Po.* V 23, 20 Jensen ; DIOG. ŒN. frag. 10 IV 3 Chilton), stupides (HERMARCHUS frag. 41, 24 Krohn ; PHILOD. *Po.* V 12, 28 Jensen) ; ce furent aussi des charlatans (PLUT., *Adv. Colot.*, 1118 d), des esclaves (ÉPIC., *Pyth.*, § 93), sacrilèges (PHILOD., *Piet.*, 27, 21 [Gomperz p. 147]) ou fous furieux ([27.2] sq. Arrigh. ; ÉPIC., *Pyth.*, § 113 ; PHILOD., *Po.* V 32, 27 Jensen ; CIC., *De nat. deor.* I, XIV, 37). Et la liste n'est pas exhaustive...

6. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1118 d. — L'épicurien Zénon, assure l'académicien Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron (I, XXXIV, 93), ne se moquait pas seulement de ses contemporains mais aussi de Socrate, qu'il traitait de « bouffon d'Athènes » *(scurra Atticus)*. — De Chrysippe, ajoute l'orateur, il ne parlait qu'au féminin... *(ibid.)*.

scandale », Colotès, de « dire que Dieu n'est pas Dieu, comme vous faites vous autres, qui ne voulez pas confesser qu'il y ait un Jupiter présidant à la génération, ni une Cérès légifère, ni un Neptune arrosant les plantes ? »[1]. En séparant la nature divine d'avec ses attributs essentiels, les épicuriens ont opéré un clivage bien plus grave et plus pernicieux pour les valeurs morales que celui qu'ils dénoncent chez les Mégariques. Stilpon s'est peut-être abusé lourdement : pour autant, « il ne renverse pas la vie humaine sens dessus dessous »[2].

Ainsi, le sage épicurien nous apparaît-il constamment *en état d'épigramme*[3] : c'est un homme qui d'un lieu éclairé voit dans une chambre obscure les gestes ridicules de ceux qui y trottent au hasard ; et c'est là qu'il brise en riant, en riant *avec ses amis,* les faux poids et les fausses mesures qu'on applique aux hommes et aux choses.

**Rire épicurien et critique du langage**

Au vrai, on ne peut – avec les épicuriens – pas même *s'entendre sur les mots*. Avec « les Académiques d'Arcésilas », poursuit Plutarque, « le combat et la dispute sont légitimes »[4], car il est loisible et décent de discuter avec ceux-là qui doutent de toutes choses : mais de dialoguer avec l'épicurien Colotès, « c'est autant comme sonner de la lyre à un âne »[5]. — Cette méchante apostrophe nous met à même de repérer *a contrario* quel est le principal ressort du rire épicurien : c'est bien la *critique du langage,* la critique des vocables partiellement inadéquats à l'évidence sensible ou franchement dénués de toute signification objective, qui peut autoriser le sage à tourner en dérision les philosophes des autres sectes.

C'est en « abusant... malicieusement des termes, comme font ordinairement les calomniateurs » que les épicuriens ont coutume de

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1119 d-e.

2. *Ibid.*, 1120 b : οὐ τὸν βίον ἀναιρῶν οὐδὲ τὰ πράγματα δῆλός ἐστι.

3. Nous empruntons cette expression à CHAMFORT (*Maximes et pensées,* chap. v, Paris, coll. 10-18, p. 96), qui l'appliquait, pour sa part, à l'« honnête homme » selon ses vues.

— Tout ceci fait penser à cette forme très particulière de rire, qui sera aussi celle de Spinoza : lorsqu'on lui soumet, par exemple, de prétendus témoignages relatifs aux spectres (« tout cela me paraît mériter le rire », écrit-il ; cf. *Lettre LIV,* Bibl. de la Pléiade, p. 1240) ; ou lorsqu'il évoque, en manière de provocation, un certain Châtillon qui avait donné des osties consacrées à son cheval (*Lettre LXXVI ; ibid.*, p. 1290). C'est là un rire bien *sacrilège :* c'est celui de la raison militante.

4. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1122 b.

5. *Ibid.*, 1122 b : Κωλώτῃ δὲ οἶμαι τὰ περὶ ὁρμῆς καὶ συγκαταθέσεως ὄνῳ λύρας ἀκρόασιν εἶναι.

polémiquer, assure Plutarque[1]. Ceux-ci, autrement dit, n'accordent point aux mots les valeurs qu'on leur attribue d'ordinaire. Ils tâchent, conformément à ce qu'avait prescrit leur maître, de « saisir ce qui est mis sous les sons »[2], c'est-à-dire de limiter strictement le sens des mots au contenu rigoureusement sensoriel de la prénotion qu'ils recouvrent[3].

A en croire Épicure, déclare Cicéron, « tout rapporter à la moralité et nier que le plaisir en soit la substance, c'est prononcer des mots vides de sens » *(voce inani sonare)*[4]. Et Torquatus dénonce tout particulièrement chez les Stoïciens « cette espèce d'ombre qu'ils appellent pure moralité », en tirant argument de ce qu'il n'y a là, selon lui, qu'une « dénomination moins solide que brillante »[5]. Là où manque le critère, un mot arrive toujours à temps, semble dire Épicure[6]. Le mot, qui désigne originairement des simulacres accumulés, peut aussi recouvrir – du fait de l'opinion – une réalité simulée, une pure fiction qui, à l'instar du "Bien" abstrait des Platoniciens et des Stoïciens, n'existe guère, aux yeux du sage, que comme entité linguistique. Inversement, parce qu'il postule qu'il n'y a personne « qui ne sache pas ce que c'est que le plaisir, ou qui, pour mieux en comprendre la nature, ait besoin d'une définition »[7], et parce qu'il considère que les philosophes, en tâchant d'expliquer des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes n'ont rien fait que les obscurcir, Épicure est accusé par Cicéron de « se refuser expressément à rien définir »[8]. Il lui est précisément reproché d'avoir contrevenu au principe posé par Platon dans le *Phèdre*, – principe selon lequel les interlocuteurs doivent s'être préalablement mis d'accord sur l'objet de

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1120 d : πρῶτον αὐτοῖς ὥσπερ οἱ συκοφάνται κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν. — « Vous détachez les noms et appellations qui sont attachés aux dieux », proteste encore le Chéronéen (*ibid.*, 1119 e).

2. *Hér.*, § 37 : Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὦ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι... — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, II, II, 6.

3. Ce sont, en effet, les *prolepseis* (*sc.* les *prénotions*) qui, chez Épicure, font office de *définitions*, ainsi que l'a fortement souligné Mme A. MANUWALD, dans son ouvrage intitulé : *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn, Rudolf Habelt, 1972.

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XIV, 48.

5. *Ibid.*, I, XVIII, 61 : *Illi enim negant esse bonum quicquam nisi nescio quam illam umbram, quod appellant honestum non tam solido quam splendido nomine.*

6. Nous pensons à ce mot de Gœthe : « Là où les idées manquent, un mot arrive toujours à temps » (*Faust.*, Leipzig, Reclam, 1978) : *Wo die Begriffe fehlen,/ Da stelt ein Wort zur rechten Zeit sich sein.*

7. CICÉRON, *De fin.*, II, II, 6.

8. *Ibid.*, II, I, 4 ; cf. également : *ibid.*, I, VI, 18 : Épicure n'a pas même « débrouillé le sens *(explicare)* du mot plaisir », écrit Cicéron.

leur discussion, c'est-à-dire avoir préalablement défini son *essence*[1]. Épicure est entré comme par effraction dans le dialogue philosophique : au lieu d'en accepter les termes, il les a récusés d'emblée, – les a raillés dédaigneusement. Il voulait qu'on nommât les choses « avec la plus scrupuleuse précision »[2]. Comme il se défie de la dialectique *(dialectic)* des autres écoles, dit Bailey, il se défie de leur jargon *(dialect)*[3]. Provocation impardonnable, – il rit de l'inanité des valeurs qui ont cours au panthéon spiritualiste et daube dans le même mouvement sur les vocables creux qui sont censés désigner ces fantômes[4].

Une phrase des *Tusculanes* exprime bien le désappointement qu'a pu éprouver Cicéron au contact des sectateurs d'Épicure et achève de prouver, en outre, combien le rire épicurien est décapant et polémique bien plus que fat et complaisant : puisque, « pour Épicure, le mal n'a pas d'autre critère que la douleur et le bien pas d'autre critère que le plaisir, ce que nous appelons honnête ou honteux, écrit l'orateur, il s'en moque, prétendant que nous sommes dupes des mots et que ce sont des formules creuses »[5]. Rire, pour l'épicurien, c'est donc, certes, manifester la joie que procurent à son âme en paix la philosophie et la pratique de l'amitié ; mais c'est, en outre, faire connaître avec quelque *éclat* qu'il sait ce que parler veut dire.

1. PLATON, *Phèdre*, 273 b.

2. D. L., X, 13 : c'est du moins ainsi que R. Genaille (dans son éd. des *Vies* de D. LAËRCE, Garnier-Flammarion (n° 77), t. II, p. 219) a traduit : Κέχρηται δὲ λέξει κυρίᾳ κατὰ τῶν πραγμάτων...

3. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 267.

4. R. MÜLLER suggère que « les précurseurs de la philosophie épicurienne du droit et du langage sont à chercher parmi les Sophistes » (cf. sa contrib., intitulée : "Sur le concept de *Physis* dans la philosophie épicurienne du droit" ; *Actes Budé*, p. 305-318) ; notre analyse – qui tend à souligner le caractère *profanateur* du rire épicurien – s'accommoderait aisément d'une pareille direction de recherches.

5. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXVI, 73 : *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate, haec nostra honesta, turpia inrideat dicatque nos in vocibus occupatos inanis sonos fundere.*

# V

# LE BONHEUR, LES DIEUX, LA MORT

## *1. La piété épicurienne*

**Caractère paradoxal d'une théologie matérialiste : Épicure avance-t-il masqué ?**

Chez Cicéron, note Pierre Grimal, « l'épicurisme est réprouvé comme un athéisme en puissance »[1]. Suivant en cela l'auteur du *De natura deorum*[2], Plutarque maintient ce grief à l'encontre des philosophes du Jardin. Ceux-ci n'adorent guère les dieux, écrira le Chéronéen, que « de bouche et de parole, en les nommant et les feignant seulement »[3] : car c'est une règle générale qu'Épicure « ne confesse pas qu'il dit ce que toutefois il dit »[4].

La contradiction que semble enfermer le concept même d'une théologie *matérialiste* n'a pas laissé de réactiver, chez certains interprètes plus modernes, cette supposition bien peu vraisemblable d'un Épicure *donnant le change*, – quoiqu'il fût un athée convaincu en son for intérieur[5]. Lange, dans sa grande *Histoire du matérialisme*, soutenait de façon plus subtile, que la déférence qu'il manifestait envers les dieux n'était certes pas simulée, ...mais que ces dieux n'avaient pas d'existence réelle à ses yeux : qu'ils n'étaient que des *idéaux*, des sortes

1. Grimal (P.), "L'épicurisme romain", p. 153 ; *in : Actes Budé*, p. 139-168.

2. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xliii, 121 : « Épicure, en abolissant l'influence *(ops)* et les faveurs *(gratia)* des dieux immortels, a extirpé de l'âme humaine jusqu'à la racine du sentiment religieux ».

3. Plutarque, *Adv. Colot.*, 1112 c : ...ῥήματι καὶ λόγῳ καὶ τῷ φάναι καὶ προσποιεῖσθαι καὶ ὀνομάζειν ἃ ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς δόγμασιν ἀναιροῦσιν. — Cf. *ibid.*, 1111 b : « il ôte la providence divine, et néanmoins il dit qu'il laisse la piété et dévotion envers les dieux ».

4. *Ibid.*, 1111 b.

5. Cf. notam., le cas de l'ouvrage d'A. Šakir-Zade : *Épicure*, Moscou, 1963, p. 69-70, qui ne veut voir qu'un « caractère formel » aux professions de foi d'Épicure, et s'attire la juste critique de : Povarkov (I.), *in :* "Les quatre problèmes posés par l'épicurisme", *La Pensée*, CXXXI, fév. 1967, 79-92.

de modèles régulateurs pour les sages. Et ce « respect subjectif » pour les dieux n'aurait aucune autre fonction que de « mettre notre âme dans un accord harmonique avec elle-même »[1].

Certes, les matérialistes, apparaissent souvent dans l'histoire comme des philosophes *masqués*. Mais « l'hypothèse du masque, remarque Olivier Bloch, est d'un maniement difficile pour l'historien »[2]. Le plus souvent, elle est fournie par l'adversaire qui l'emploie à des fins de dénigrement, et non par celui-là dont on se propose d'étudier la doctrine. En tout état de cause, s'il est vrai que l'épicurisme refusait de se laisser voir, c'est faire violence aux textes et aux témoignages unanimes de ceux qui en parlent sans haine que de présenter Épicure comme un maître dans l'art de la feinte et de lui attribuer pour devise un quelconque *"larvatus prodeo"*[3]. Aussi, la plupart des critiques modernes – de Gassendi à Giuffrida, en passant par Zeller – admettent-ils sa sincérité religieuse. Schmid, Festugière et Paratore (ce dernier, d'une façon, pour le moins, excessive) se sont ainsi appliqués à restituer les éléments d'une religion, voire même d'une religiosité épicuriennes[4]. Si l'on voit mal ce que signifie « l'étincelle divine » animant, selon Paratore, la matière telle que la concevait Épicure ; si l'on ne comprend guère en quoi l'idée de l'infini aurait pu constituer « la matrice du sentiment religieux » chez le philosophe du Jardin, il demeure avéré, toutefois, qu'Épicure n'a pas condamné, loin s'en faut, toute pratique ou cérémonie religieuse[5].

1. LANGE (F. A.), *Histoire du matérialisme* (trad. Pommerol) ; Paris, Reinwald, 1877, t. I, p. 93.

2. BLOCH (O.-R.), *Le Matérialisme,* op. cit., p. 25.

3. Cf. DESCARTES (R.), *Cogitationes privatae,* A. T., X, 213.

4. Quant à l'importance prétendument capitale de la *contemplation* dans l'*éthique,* on peut, avec P. Boyancé, demander davantage de preuves... (cf. P. BOYANCÉ, Recension de l'ouvrage d'E. PARATORE : *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino,* Rome, 1960 ; *in : Revue des Études latines,* XXXVIII, 1960, 506-510). La volupté suprême, selon Paratore (op. cit., p. 57), résulterait dans l'épicurisme d'une *désincarnation (scarnificazione)* radicale des désirs et des sentiments : le sage, conscient de l'infinie distance qui sépare les dieux immortels de sa propre "misère", trouverait le salut dans l'imitation des dieux, conçus comme des modèles toujours voués à la *contemplation* béatifiante des mouvements ardents des atomes *(fervidi moti atomici).* — Mêmes objections contre A. GRILLI, dans une étude antérieure de P. BOYANCÉ : "Les épicuriens et la contemplation" ; *in : Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Gênes, 1959, p. 89-99.

5. PARATORE (E.), « Il fondamento religioso della "metafisica" epicurea », *Annali della Scuola norm. sup. di Pisa* [Class. Lettere], XVI, 1947, 125-148.

**La prière comme élévation**

La piété du philosophe du Jardin s'exprimait dans des formes absolument traditionnelles. Dans le second livre *Sur les genres de vie,* Épicure, écrit son disciple romain Philodème, disait que le sage « donnera des marques d'adoration aux dieux »[1]; et dans une lettre citée par le même Philodème, il se serait exprimé de la sorte : « quant à nous, sacrifions pieusement et avec décence aux jours convenables, et accomplissons tous les autres actes de culte conformément aux usages, sans nous laisser aucunement troubler par les opinions communes dans nos jugements sur les êtres les meilleurs et les plus augustes »[2]. Ce que fait le *deisidaimôn*[3], dans le portrait qu'en avait brossé Théophraste[4], on nous dit, note malicieusement Festugière, que le philosophe du Jardin a pu le faire, à l'occasion : ainsi, l'un comme l'autre, tout comme le bon peuple d'Athènes, participent-ils à la célébration de la fête des Conges[5]. On nous dit aussi qu'Épicure se fit initier « aux mystères de la ville – sans doute les mystères éleusiniens – et aux autres [initiations ?] »[6].

Quitte à négliger qu'il avait écrit un traité Περὶ ὁσιότητος et un Περὶ εὐσεβείας[7], on serait peut-être tenté de ne voir dans tout cela qu'un prudent conformisme, destiné à assurer la sécurité de son sage, en prévenant ainsi toute accusation d'*impiété* contre lui. C'est là ce que Gassendi voulait croire et mettre au crédit d'Épicure[8], et c'est là ce que ses détracteurs ont répété de longue date. Ainsi Plutarque écrivait-il : « toujours en crainte et en transe que l'on ne découvre qu'ils pipent

1. Philodème, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 108; p. 126 Gomp. [= Us. 12] : κἀν [τῶι] Περὶ βίων δευ[τέρωι] προσκυνή[σεσθαι θεούς φησι τὸν σοφόν].

2. Philodème, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 108,9; p. 126 Gomp. [= Us. 387]; traduit par Festugière (op. cit., p. 89) : ἡμ[εῖς γοῦν] θύωμεν [ὁσί]ως καὶ καλῶς οὗ [καθ]ήκει, κα[ὶ τ]ἄλλα πάντα πράττωμεν [κα]τὰ τοὺς νόμους μ[η]θὲ[ν] ταῖς δόξαις α[ὐ]τοὺς ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρίστων κ[αὶ] σεμνοτάτων διαταράττοντες.

3. Le "superstitieux", – pour traduire de la façon la plus commune.

4. Théophraste, *Caractères,* XVI.

5. Cf. *ibid.*, XVI, 2, et le frag. Us. 169 (= Philodème, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 109,3; p. 127 Gomp. : τὴν τ[ῶν] Χοῶν ἑορτὴν [συν]εορτάζων), ainsi que : Festugière (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 74.

6. Philodème, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 109,3; p. 127 Gomp. [= Us. 169] : [τὰ] μυστήρια τὰ [ἀστι]κὰ καὶ τὰς ἄλ[λας τελετὰς μυούμενος *suppl.* Festug.].

7. Respectivement : *Sur la sainteté* et *Sur la piété* (cf. D. L., X, 27).

8. Gassendi (P.), *De vita, moribus et doctrina Epicuri,* IV, 4.

et abusent le monde », ses disciples, par peur de la foule, ne font jamais que ce que les autres font, à les en croire, par peur des dieux[1].

Mais il se trouve que, selon (une fois de plus) Philodème, Épicure demandait qu'on participât aux cérémonies publiques « non pas seulement à cause des lois » (c'est-à-dire par simple prudence conformiste), « mais *pour des raisons naturelles* »[2]. Car, en vouant « un culte rationnel, qui est comme un hommage spontanément rendu, sans relation de réciprocité, à la nature excellente »[3], l'homme oublie sa propre condition mortelle et atteint une joie égale à la leur, écrivait-il dans une lettre à sa mère[4].

Ainsi, la participation au culte était-elle peut-être conçue (par Épicure, bien plus que par son disciple Lucrèce) comme un moyen de se rapprocher de la perfection divine. C'est précisément ce que Festugière a tenté de faire ressortir en étudiant le *Papyrus Oxyrhincus 215* : l'homme vraiment pieux s'adresse aux dieux, non pour les apaiser ou obtenir d'eux quelque grâce, mais pour s'unir à eux par la contemplation, se réjouir de leur joie, et goûter ainsi lui-même, dans cette vie mortelle, à leur bonheur sans fin[5]. « La prière est appropriée à la sagesse, avait déclaré Épicure, non que les dieux s'irritent si nous ne la faisons pas, mais par réflexion sur leurs natures supérieures en puissance et en excellence »[6]. Wolfgang Schmid a même soutenu qu'il existerait une véritable amitié entre les dieux et les sages, lesquels, selon l'interprétation qu'il donne des § 123-124 de la *Lettre à Ménécée,* seraient admis dans la société divine[7] : et c'est cette amitié, à

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1102 b-c (trad. J. Amyot). — Près du prêtre qui officie, ils sont, poursuit Plutarque, les témoins hypocrites d'un simple découpage de viande que pourrait aussi bien effectuer un boucher (*ibid.*, 1102 b-c ; cf. Us. XXVII, p. 103).

2. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, col. 110 [= Us. 13] : οὐ μόνον [διὰ τ]οὺς νόμους, ἀλλὰ διὰ φυσικὰς [αἰτίας]. — Nous adoptons ici la traduction de D. Babut (*in : La Religion des philosophes grecs,* Paris, P.U.F., 1974, p. 165-166).

3. Formulation empruntée à R. AMERIO ; cf. "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137 (= p. 102).

4. La "lettre" en question (que certains, comme William, ont refusé de reconnaître comme telle) provient de l'inscription d'Œnoanda [= frag. Chilton 52].

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 98.

6. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, col. 110 [= Us. 13 ; 134 Arrigh., p. 479-480] : προσεύχεσθαι γὰρ ἐν τῶι Περὶ [βίων] οἰκεῖον εἶναι [σοφί]αι φησίν, οὐχ ὡς [ἀχθο]μένων τῶν [θεῶν] εἰ μὴ ποιή[σομεν], ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν [ὑπερβ]αλλουσῶν [δυνά]μει καὶ σπου[δαιότ]ητι φύσεων.

7. Car les dieux ont une vie sociale et s'entretiennent en une langue rationnelle, donc apparentée au grec (cf. PHILOD., *De dis,* col. g 5, 1. 26-27, p. 22). — Cf. également : SCHMID (W.), "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", *Rheinisches Museum,* XCIV, 1951, p. 97-156.

fondement matérialiste et hédonistique, qui confèrerait leur valeur aux rites de la religion.

« Le sage, dit Philodème dans un passage que Farrington juge *passionné*, admire la nature et la manière d'être des dieux et il essaie de se rapprocher d'eux, et s'efforce en conscience à cela, à entrer en contact avec eux et à se trouver ensemble avec eux. Il appelle aussi les sages amis des dieux et les dieux amis des sages »[1]. On omet cependant volontiers de commenter la fin du même texte, du fait – sans doute – qu'Usener ne l'a pas citée dans ses *Epicurea* : « Disons les sages amis des dieux et les dieux amis des sages. Soit ! Mais, précise Philodème, il n'a pas semblé juste d'appeler *amitié* de tels rapports ». Une pareille chute marque bien les limites d'une affinité qui n'établit pas, on le voit, une authentique relation de réciprocité : les dieux peuvent se passer de notre ferveur ; nous autres, hommes, avons *besoin* de leur appui comme de celui de nos amis. L' ὁμοίωσις θεῷ constitue le chemin obligé du bonheur humain.

Quoi qu'il en soit, il paraît établi que Guyau, pour une fois, avait tort, lorsqu'il glosait sur ce qu'il tenait pour un « résultat assez curieux dans un système utilitaire » : le sentiment religieux et le culte de la divinité, écrivait-il, deviennent « entièrement désintéressés »[2]. La religion d'Épicure est, au contraire, tout à fait cohérente avec le système, puisque la communion du sage avec les dieux a pour but sa *félicité*. « Selon Épicure aussi les hommes ressentent des exigences à l'égard des dieux. Il dit, en effet, que les effluves les meilleurs qui viennent d'entre eux, sont, pour ceux qui y ont part, cause d'un grand bien »[3]. Car « ce qui est divin n'a pas besoin d'aucun honneur, mais c'est pour nous (ἡμῖν) qu'il est naturel de l'honorer surtout avec des pensées pieuses, mais ensuite aussi conformément aux usages transmis en chaque cas »[4].

1. PHILODÈME, *De dis*, III, frag. 84, col. I, p. 16 [= Us. 386 ; Arrigh. 184, p. 539-540] ; trad. Boyancé (*Épicure*, Paris, P.U.F/coll. Philosophes, 1969, p. 99) : τοῖς θεοῖς καὶ θαυμάζει τὴ[ν] φύσιν [αὐτῶν κ(αὶ)] τὴν διάθεσιν καὶ πειρᾶται συνεγγί[ζειν] αὐτῆι καὶ καθαπερεὶ γλίχεται θιγε[ῖν καὶ συ]νεῖναι, καλεῖ τ[ε] καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν [θεῶ]ν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν.

2. GUYAU (J.M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 178.

3. ATTIKOS, *Eusebii praep. evang.*, XV, V, p. 800 a [= Us. 385] ; trad. Boyancé (*in : Épicure*, op. cit., p. 99) : ἤδη δὲ ταύτῃ γε καὶ κατ' Ἐπίκουρον ὄνησις τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεται· τὰς γοῦν βελτίονας ἀπορροίας αὐτῶν φασι τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παραιτίας γίνεσθαι.

4. PHILODÈME, *De musica*, VH[1] I c. 4, 6 [= Us. 386] ; trad. Boyancé (*in : Épicure*, op. cit., p. 99).

Notons enfin que ce sentiment de communion avec les dieux, il semble que les épicuriens l'aient tout particulièrement éprouvé à l'occasion des fêtes, qu'ils organisaient volontiers. « Une vie sans fêtes est une longue route sans auberges », avait dit le vieux Démocrite[1]. Et l'on se plaît à imaginer avec Diels que lorsque Philodème écrivait : « c'est par les dieux surtout que la volupté naît au cœur de l'homme »[2], – il avait en vue le plaisir qui égayait son corps et ravissait son âme quand il célébrait avec ses amis les fêtes ou cérémonies religieuses que sa sagesse lui désignait comme autant d'occasions propices à leur commune élévation[3].

## 2. *Dieux du sage et dieux de la foule : une religion impolitique*

### Contrat fantasmatique et rites obsessionnels dans la religion populaire

La religion païenne – et celle des Romains, en particulier – concevait essentiellement la relation qui unit les humains et les immortels comme un échange de bons offices. On voulait croire à la valeur magique, sympathique ou apotropaïque de rites minutieusement réglés, dont la stricte observance était censée influencer favorablement la divinité à laquelle ils avaient été consacrés. A Rome, note l'historien Marcel Le Glay, dans les textes de prières, dans les formules d'offrandes que le père de famille prononçait à l'adresse des divinités du foyer, revient constamment l'expression *ut tibi ius est,* « comme tu y as droit »[4]. Et l'ensemble de la religion était – au moins dans sa forme extérieure – régi comme l'accomplissement des clauses d'un contrat qu'aurait passé l'humanité avec ses tuteurs immortels. On prêtait aux dieux du plaisir à être honorés par les hommes, et l'on s'en remettait aux *rites* pour les disposer favorablement. Fidèles et immortels communiquaient entre eux par tout un commerce de vœux, d'exaucements et d'action de grâces, de protection sollicitée, accordée ou bien refusée. Un marché exige de l'exactitude dans l'exécution du contrat. Aussi, comme le notait Jean-Louis Bory dans sa belle préface à

1. Démocrite, frag. B 230 Diels-Kranz.

2. Philodème *ap.* S. Ambros. [= Us. 385 a] : ... *voluptatem in homine deo auctore creatam adserit principaliter.*

3. Diels (H.), *Sitz. B. Berlin,* XXXVII, 1916, p. 895 [pour la réf. complète de ce travail, cf. ci-dessous, p. 182, note 2]. — Bien qu'elle soit poétique à souhait, cette explication peut être, toutefois, contestée : Schmid (*Epikür,* 733) pense plutôt à la joie qu'on ressent dans le « contact noétique » avec les dieux.

4. Le Glay (M.), *La religion romaine,* Paris, Armand Colin (coll. U 2), 1971, p. 36.

l'*Ane d'or* d'Apulée, « formules, recettes, modes d'emploi : la communication pratique avec les dieux ne s'accomode pas du flou » ; et c'est d'« une piété très tatillonne dans son formalisme » que fait montre la religion des Anciens[1].

Le culte est, à ce compte, une affaire presque mercantile, dans laquelle les dieux, à force d'offrandes et de gâteries diverses, sont censément nos obligés. En Grèce, à l'époque classique, Aristophane (vers 445/vers 386 av. J.-C.) a très plaisamment mis en scène l'histoire de deux amis – Pisthétairos et Évelpidès – qui, lassés du commerce des hommes, se rendent chez les Oiseaux ; ils tâchent de convaincre leur chef – La Huppe, qui fut un homme, jadis, sous le nom de Térée – de fonder une ville aérienne, entourée de solides remparts[2] : ainsi la gent ailée pourra-t-elle recouvrer le gouvernement du *cosmos*, car en interceptant désormais la fumée des sacrifices, elle réduira les dieux à « mourir de famine » ou bien à reconnaître qu'ils ont usurpé l'antique souveraineté des oiseaux[3]. En grossissant le trait, la farce, fréquemment, aide à le mieux comprendre : le dieu païen, semble nous dire Aristophane, se repaît des fumées qui s'élèvent au-dessus des autels et son bien-être est, en quelque façon, suspendu à l'accomplissement scrupuleux des rites que ses desservants lui consacrent. Au IIe siècle de notre ère, Lucien de Samosate représentera pareillement des Olympiens fort soucieux de savoir si les mortels vont encore faire fumer les autels : l'épicurien Damis, qui soutient que les hommes ne retirent aucune récompense des sacrifices qu'ils font aux dieux, est en effet en passe de gagner sa dispute contre le stoïcien Timoclès, – et ce, devant un auditoire très fourni. Et les dieux de désespérer, pour ce qu'ils ne peuvent aucunement faire pencher la victoire en faveur de leur piètre avocat, Timoclès...[4]. Cette véritable *peur de manquer* que leur prêtent les auteurs de satires permet de mieux comprendre qu'Épicure ait évoqué avec une égale insistance la *faiblesse* que supposerait la bienveillance chez un dieu, et cette autre

1. Cf. APULÉE, *L'Ane d'or*, Préface de J.-L. Bory, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1975, p. 21.

2. Mme Z. A. Pokrovskaja prétend que la description de cette ville aérienne a pu servir de modèle à Lucrèce lorsqu'il a décrit la condition des dieux ; cf. POKROVSKAJA (Z. A.), "Épikurovskie bogi i Frakiec Terej" = "Les dieux épicuriens et Térée de Thrace" [en russe], *Eirene*, XIX, 1982, 57-70.

3. Cf. ARISTOPHANE, *Théâtre complet* (trad. M.-J. Alfonsi) ; Paris, Garnier-Flammarion, t. II, p. 35 et *passim*. — La comédie des Oiseaux fut représentée pour la première fois à Athènes en – 414.

4. LUCIEN, *Zeus tragédien ; in : Œuvres complètes* (trad. É. Chambry), Paris, Garnier, s. d., t. II, p. 365-398.

faiblesse que dénote, sans doute plus évidemment, la colère[1] : imputer à un immortel la faculté de nous accorder des faveurs en échange de nos actions de grâces, c'est croire qu'il peut être fléchi et, pour ainsi dire, corrompu par nous.

Pas plus qu'elle n'est propitiatoire, la dévotion ne peut jamais être réparatrice : « serais-tu d'avis, écrivait un épicurien (Zénon de Sidon ?) à un ami inconnu, que, par le sacrifice d'un millier de bœufs, tu peux, si tu as commis quelque mauvaise action, apaiser le dieu ? Ou qu'il tiendra compte du sacrifice et, comme un homme, te fera remise une fois ou l'autre d'une partie du dommage ? Sans doute, les hommes se disent qu'il faut craindre les dieux et les honorer par ces sacrifices, afin que, retenus par le tribut qu'on leur porte, les dieux ne s'attaquent pas à eux » : dès lors, pensent-ils, ils ne subiront aucun dommage[2]. Si des relations de ce genre, poursuit l'auteur de ce même texte, existaient entre les hommes et les dieux, si par les sacrifices nous pouvions nous concilier les faveurs des dieux immortels, alors – inversement – toute mauvaise action serait sanctionnée et « tout homme devrait s'attendre au châtiment » dans l'au-delà[3]. Si donc le sage offre des sacrifices aux dieux, il ne prétend nullement flatter par là leur bienveillance, pas plus qu'il ne croit s'épargner leur colère : il accomplit seulement « une chose qui donne confiance et qui est vue avec plaisir »[4].

**L'ataraxie des dieux**

En consacrant des sacrifices aux bienheureux immortels, dit également l'auteur du *Papyrus Oxyrhincos 215*, « veille seulement à n'y mêler ni crainte des dieux ni supposition qu'en agissant ainsi tu t'attires la faveur des dieux. Car, en vérité, au nom de Zeus (comme on se plaît à dire), qu'as-tu à craindre en cela ? Crois-tu que les dieux puissent te faire du tort ? N'est-ce pas là, de toute évidence, les rape-

1. Cf. *Maxime fondamentale I* : « L'être bienheureux et immortel (τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον) ... n'est sujet ni à la colère (ὀργαῖς) ni à la bienveillance (χάρισι) : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible » (ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον).

2. Cette citation, ainsi que celles qui vont suivre, est extraite du *Papyrus Oxyrhincos*, II, 215. — Ce papyrus égyptien, publié par H. DIELS en 1916 ("Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung", *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften v. Berlin*, XXXVII, 1916, 885-909 ; texte p. 902-904) a été, pour l'essentiel, traduit par Festugière (cf. *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 99-100). — W. SCHMID a contesté l'attribution à Épicure (cf. *Epikür*, 706 sq.) : on tend à l'attribuer désormais à un épicurien intermédiaire entre Épicure et Philodème, – peut-être Zénon de Sidon ; cf. sur tout ceci : BLOCH (O.-R.), "État présent des recherches sur l'épicurisme grec", *Actes Budé*, p. 109.

3. *Papyrus Oxyrhincos 215*, loc. cit., p. 886 sq.

4. *Ibid.*

tisser? Comment donc ne regarderas-tu pas la Divinité comme quelque chose de misérable si, en comparaison avec toi, elle apparaît inférieure?»[1]. L'inactivité, c'est-à-dire l'éternel *otium* des dieux épicuriens, est marque, en effet, de leur distinction et de leur noblesse. Les dieux, comme l'a dit Boyancé, sont en somme *trop épicuriens* pour s'occuper du monde[2] : il convient, écrit Épicure, de ne leur attribuer rien qui soit opposé à leur incorruptibilité ou incompatible avec leur béatitude[3]. Séjournant dans les espaces que le philosophe du Jardin aurait lui-même appelés *intermondes* (μετακόσμια), ils y jouissent de la félicité suprême, «étant libres de soucis et n'en causant pas à autrui»[4].

Ainsi, comme l'écrira Lucrèce, «exempte de toute douleur, exempte de tout danger, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant nul besoin de notre aide, leur nature n'est ni attachée par des bienfaits, ni touchée par la colère»[5]. C'est donc un argument d'*analogie* qui paraît fonder avant tout le dogme épicurien relatif à l'inactivité des dieux dans le monde et à leur ἀπρονοήσια : de même que la félicité humaine dérive de l'absence de troubles de l'âme, ainsi l'ataraxie constituera-t-elle la félicité de ces dieux, exempts de toute activité *ad extra*[6].

***

1. *Papyrus Oxyrhincos 215*, loc. cit., p. 886 sq.

2. BOYANCÉ (P.), *Lucrèce* (1964), op. cit., p. 34; cf. LUCR., *DRN*, VI, 58 : «ils [*sc.* les dieux] vivent sans se soucier du monde» *(deos securum agere aevom)*. — «Le modèle divin de la vie contemplative, a écrit V. Asmous (dans son *Histoire de la philosophie antique*, Moscou, 1965, p. 294), est le produit complexe de la séparation, caractéristique pour la *polis* antique, entre le travail intellectuel et le travail physique, entre le loisir théorique et l'activité pratique» : l'inactivité des dieux, à ce compte, est aussi peu identifiable à la pure et simple *asthénie* que le bonheur du sage l'était à la seule absence de *douleur*.

3. *Mén.*, § 123 : μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε.

4. HIPPOLYTE, *Philosophoumenon*, 22, 3 [= Us. 359] : καθῆσθαι γὰρ τὸν θεὸν ἐν τοῖς μετακοσμίοις οὕτω καλουμένοις ὑπ' αὐτοῦ· ἔξω γάρ τι τοῦ κόσμου οἰκητήριον τοῦ θεοῦ ἔθετο εἶναι λεγόμενον τὰ μετακόσμια. ἥδεσθαι δὲ καὶ ἡσυχάζειν ἐν τῇ ἀκροτάτῃ εὐφροσύνῃ, καὶ οὔτε αὐτὸν πράγματα ἔχειν οὔτε ἄλλῳ παρέχειν.

5. LUCR., *DRN*, I, 49 (= II, 651) : *Nec bene promeritis capitur, nec tangitur ira.* — Cf. également : PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, p. 125 Gomp. [= Us. 99].

6. Philodème signale toutefois quelles sont les *limites* d'une semblable analogie, lorsqu'il écrit qu'on ne saurait admettre «d'après l'analogie des hommes zélés d'ici-bas» que les dieux peinent d'une manière insurpassable et prennent soin du monde (*De dis*, I, col. VII, 1 sq. = p. 14 Diels).

R. Amerio faisait remarquer qu'on trouve au moins *quatre* arguments chez Lucrèce, lorsque celui-ci entend réfuter la thèse selon laquelle le monde a été organisé par les dieux[1] :

1. l'absence de tout *intérêt* du côté des dieux : quel bénéfice (V, 166 : *emolumentum*) des êtres bienheureux eussent-ils escompté pour faire quoi que ce soit en notre faveur ?[2]

2. l'absence de tout *intérêt* du côté de ceux qui sont encore dans le néant : pour qui n'a jamais savouré l'amour de la vie, quel mal y a-t-il à n'être point né ?[3]

3. l'impossibilité *canonique* de la création et de l'action divine sur le monde : comme on n'a jamais de notion que de ce qui existe, d'où serait venue chez les dieux le modèle (V, 181 : *exemplum*) du monde et la notion de l'homme (V, 182 : *notities hominum*) ?[4]

4. le désordre et le mal dans le monde, – et, notamment, le scandale de l'injustice prospère. Épicure a invoqué, l'un des premiers, un argument dont les modernes tireront un si grand parti, celui de l'existence du *mal :* de vastes régions sont inhabitables, les unes brûlées d'un soleil trop ardent, les autres parce qu'elles sont couvertes de neige et toujours engourdies par le froid[5] ; la terre fourmille, jusqu'à en regorger, de bêtes fauves[6]. *Tanta stat praedita culpa !* tant le monde est entaché de défauts ![7] « Ou bien, dit Épicure, Dieu veut supprimer le mal et ne le peut pas ; ou il le peut et ne le veut pas ; ou il ne le veut ni ne le peut ; ou il le veut et le peut. S'il le veut et qu'il ne le puisse pas, il est impuissant, ce qui ne convient pas à Dieu ; s'il le peut et ne le veut pas, il est envieux, ce qui ne peut pas convenir davantage à Dieu ; s'il ne le veut ni ne le peut, il est à la fois envieux et impuissant, donc il n'est pas Dieu ; s'il le veut et le peut, ce qui seul convient à Dieu, alors d'où vient le mal ? Ou pourquoi Dieu ne le supprime-t-il pas ? »[8].

1. Amerio (R.), "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137.

2. Lucr., *DRN,* V, 165-167.

3. *Ibid.,* V, 177-180.

4. *Ibid.,* V, 181-182 sq. — *N. B. :* Même raisonnement à propos du langage (cf. *ibid.,* V, 1047-1048 : d'où un nomothète aurait-il pu tenir la notion de l'utilité du langage ?) ou de l'adaptation des organes vitaux à leurs fonctions particulières (cf. *ibid.,* IV, 823-857 : d'où les dieux eussent-ils pu *prévoir* l'utilité respective de l'œil, de la main, etc... ?).

5. Cf. Cicéron, *De nat. deor.,* I, x, 24, – où l'argument est employé précisément contre les doctrines identifiant le monde à un dieu.

6. Lucr., *DRN,* V, 39-41.

7. *Ibid.,* II, 181.

8. Lactance, *De Ira Dei,* 13, 19 [= Us. 374] : *Quod si haec ratio vera est [...], dissolvitur etiam argumentum illud Epicuri. Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest ; aut potest et non vult ; aut neque vult neque potest ; aut et vult et*

Ainsi l'épicurisme enseigne-t-il que le souverain bien est à jamais inatteignable pour celui qui sottement craint les dieux[1]. Faute de quoi, écrira Lucrèce, pour prix de l'outrage qui consiste à leur imputer colères et bienveillances, ceux-ci, tels des maîtres cruels, « ne cesseront de te nuire » : ... en ce sens que tu ne seras jamais en paix ![2]

**Les dieux, modèles nécessaires du bonheur**

C'est faute de pouvoir, avec une science encore insuffisante, pénétrer les causes des phénomènes naturels, que les hommes ont imaginé de faire intervenir les dieux dans le tumulte du monde[3], et qu'ils ont substitué aux *dieux fainéants* que nous révèle initialement la *prolepsis* en sa pureté, la fiction d'une puissance (*numen,* dira Lucrèce) vindicative, capricieuse et perpétuellement affairée[4]. Toutefois, écrit avec raison Dietrich Lemke, cette théologie *affaiblie* ne constitue nullement « une concession consentie gratuitement à l'opinion courante ou à la tradition, et loin de contredire, comme on le dit parfois, la tendance fondamentale de l'éthique, elle en est l'*indispensable contrepartie,* en tant que les dieux apparaissent comme les modèles proposés à l'imitation du sage et comme la parfaite réalisation du bonheur qui lui est promis »[5]. C'est *parce qu'*ils ont « valeur de modèle pour l'homme et son bonheur » qu'Épicure affirme avec tant de netteté que les dieux ont une existence effective[6]. Comment concevoir le bonheur ? — On ne peut concevoir que ce qui est déjà. Le bonheur existe déjà, et c'est celui des dieux[7].

*potest. Si vult et non potest, imbecillis est, quod in deum non cadit. Si potest et non vult, invidus, quod aeque alienum a deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est, ideo nec deus. Si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala ? aut cur illa non tollit ?*

1. Cf. PLUTARQUE, *De superst.*, 165 b : τέλος ἐστὶν τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς τὸ μὴ φοβεῖσθαι.

2. Cf. LUCR., *DRN,* VI, 68-79.

3. *Ibid.*, V, 1210-1217.

4. Cf. l'article de P. BERRETTONI, "NUMEN in Lucrezio", *Studi e saggi linguistici,* V, 1965, 120-129.

5. LEMKE (D.). *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion,* Munich, Verlag C. H. Beck (Zetemata), 1973. — C. Vicol ("Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro", *Giornale Italiano di Filologia,* II, 1949, 193-205) écrivait, dans le même sens, que la présence des dieux s'impose dans la doctrine comme un « impératif psychologique ».

6. BLOCH (O.-R.), *Le Matérialisme,* op. cit., p. 44.

7. CONCHE (M.), *Lucrèce,* op. cit., p. 113.

Les dieux fournissant le modèle d'un plaisir toujours égal à lui-même[1], jouissant, autrement dit, à titre permanent du plaisir *maximum*[2], – *faire le dieu,* pour parler à la façon d'Aristote[3], c'est se conformer à notre nature, laquelle désigne selon les épicuriens le plaisir comme bien souverain et parfait.

**Religion civique, apothéose des chefs et caractère impolitique de la théologie d'Épicure**

C'est donc, une fois de plus, d'une attitude *impolitique* que peuvent être taxés les épicuriens, si l'on considère la conception qu'ils se faisaient des dieux et des cultes que la cité leur rendait. Cicéron, comme après lui Plutarque, savaient la "religion" épicurienne incapable de s'acquitter de ce qui était pour eux la fonction essentielle de toute religion. La religion étant « ce qui contient toute société humaine », elle est, comme dit Plutarque, « le fondement et appui de toutes lois » ; or les épicuriens subvertissent et renversent celles-ci, – eux qui « assaillent la principale des opinions de la religion »[4].

Pour un Ancien, les dieux ne seraient rien s'ils n'étaient d'abord ceux de la cité[5]. « Le fait religieux apparaît d'abord comme un fait social et proprement un fait civique », notait Festugière en ce sens[6]. En outre, les tyrans, comme l'écrivait La Boétie dans son *Discours de la servitude volontaire,* « trouvant fort étrange, que les hommes pussent endurer un homme leur faisant mal [...] voulaient fort se mettre la religion devant, pour garde corps, et s'il était possible empruntaient

1. On se souvient que, chez Platon, si le plaisir prend finalement place dans le souverain bien (*Philèbe,* 33 b), le dieu ne saurait cependant en éprouver aucunement (cf. *Lois,* 985 a : Dieu est ἔξω λύπης τε καὶ ἡδονῆς). — Au lieu que, selon Aristote, Dieu est *toujours* en état de plaisir (*Éthique à Nicomaque*, VII, 15, 1154 b 27).

2. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XIX, 51 : « on ne peut rien imaginer de plus heureux » *(nihil beatius)* que les dieux, déclare Velleius. — Partant de là, la question de savoir si les dieux ont ou non du plaisir *en mouvement* paraît extrêmement délicate, sinon impossible, à trancher. Ceux-ci jouissent, en effet, d'une *ataraxie* éternelle et parfaite ; mais Philodème nous les montre en conversation (Περὶ θεῶν, III, VH[1] VI pap. 157 et 152, col. 13, 20 Diels), – et le plaisir causé par la conversation semble être d'ordre cinétique. Ils *mangent,* etc...

3. Cf. ARISTOTE, *Éth. Nic.,* X, 7, 1177 b 33 : ἀθανατίζειν, *i.e.* littéralement, *"s'immortaliser"*. — Cf. également, PLATON, *Théétète,* 176 a : il faut que l'homme se rende, « dans la mesure du possible, semblable à la divinité ».

4. PLUTARQUE, *Contre Colotès,* 1125 e-f. — C'est le « premier article de l'établissement des lois et de la police » que la « créance et persuasion des dieux » (*ibid.,* 1125 d).

5. Cf. COGNIOT (G.), *Préface à : Lucrèce. De la nature des choses,* Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 33, note 1.

6. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 2.

quelque échantillon de divinité pour le soutien de leur méchante vie »[1]. Au sein même du monde grec, les premiers essais tendant à renforcer le pouvoir politique d'un homme par la force immense du surnaturel furent antérieurs à Alexandre. Son propre père, Philippe, avait déjà travaillé en ce sens[2]. Mais, ici encore, il avait été réservé au Conquérant d'innover en donnant son plein développement au cérémonial du culte royal. Celui-ci avait envoyé aux Olympiades de 324 un de ses ambassadeurs, Nicanor de Stagyre, pour transmettre aux Grecs assemblés son désir que lui soient rendus les honneurs divins[3]. A Bactres, en 327 av. J.-C., il avait ordonné que tout comme les Perses, les Macédoniens le saluassent en l'adorant prosternés contre terre. S'il est contesté qu'il ait voulu faire reconnaître par là son origine divine, il est avéré, en tout cas, que les Gréco-Macédoniens tinrent la *proskynèse* (génuflexion) pour une marque de « servilité orientale » : à tel titre que Callisthène, un neveu d'Aristote, pourtant attaché jusque-là à la cour, refusa de rendre au roi un honneur qui était, selon lui, réservé aux seuls dieux[4] et paya, d'ailleurs, de sa vie ce refus[5]. Alexandre eut finalement la prudence d'exempter les Macédoniens de cette humiliante prestation d'hommage : il restait encore un homme pour les Grecs, tout en étant déjà presque un dieu pour les Perses. — Quelque vingt ans plus tard, Démétrios Poliorcète logeait au Parthénon : on lui vouait un culte, et telles de ses maîtresses étaient divinisées[6].

En demandant qu'on n'adore jamais que des dieux *paresseux* et en ôtant aux immortels toute part dans le gouvernement du monde, la philosophie d'Épicure ruinait donc non seulement la croyance aux dieux de l'État, lesquels sont d'ordinaire dieux de crainte et de trem-

1. La Boétie (É. de), *Discours sur la servitude volontaire*, p. 68 ; *in : Œuvres politiques* (introd. et notes de F. Hincker), Paris, Éd. Sociales (Les Classiques du peuple), 1963.

2. Cf. Lévêque (P.), *Le Monde hellénistique*, Paris, Armand Colin (coll. U 2), 1969, p. 11. — Dans une procession, Philippe II fait porter sa statue à la suite de celle des douze dieux.

3. Cf. Arrien, *Hist. d'Alex.*, IV, 9, 5-13, 1 ; Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 54 ; Quinte-Curce, VIII, 5.

4. On se souviendra qu'au deuxième livre de son traité Περὶ βίων Épicure, si l'on en croit Philodème (*De piet.*, VH² II 108 = Us. 12), invitait le sage à se *prosterner* devant les dieux (προσκυνήσεσθαι θεούς).

5. Cf. Quinte-Curce, VIII, 8, 21.

6. Dès 305, Ptolémée Ier Sôter recevait à Rhodes des honneurs divins. Son fils, Ptolémée II Philadelphe, non content d'ordonner le culte de son père et celui d'Alexandre, divinisa Arsinoé, sa sœur-épouse et parvint à faire adopter aux Grecs d'Alexandrie des traditions théocratiques jusque-là imposées aux seuls peuples orientaux.

blement, mais elle excluait *a fortiori* qu'on se soumît à l'adoration d'un mortel, d'un chef de guerre ou d'un monarque.

Que voilà une religion bien peu soucieuse du "bien public", ou de ce que l'on désigne comme tel à la foule ! Quelle piété devra-t-on à des dieux « qui ne donnent aucun salaire ? » s'inquiète Cotta, porte-parole de Cicéron, dans le *De natura deorum*[1]. « Quel droit *(jus)* peut donc nous lier envers eux s'il n'y a aucune communauté entre l'homme et dieu ? »[2]. Et la piété religieuse une fois effacée, « la loyauté *(fides)* et donc la vie sociale du genre humain et la vertu par excellence, la justice, n'est-elle pas en même temps supprimée ? »[3]. Assurément, plus rien ne fonde, dans la religion d'Épicure, la nécessité *sacrée* de l'obéissance politique. — A ces diverses critiques et insinuations, le sage du Jardin avait toutefois opposé par avance cette maxime orgueilleuse et libre : « l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la foule »[4].

### *3. La connaissance des dieux et la nature des dieux*

#### La notion commune du dieu

Concernant la façon dont nous connaissons l'existence et, corrélativement, la nature de ces dieux immortels dont nous parlent quelques textes trop rares[5], de multiples interprétations ont été proposées, qui méritent au moins une mention, – bien que ces questions, relatives à ce que Joseph Moreau appelait la *physique des dieux,* n'intéressent somme toute qu'indirectement notre étude[6].

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XLI, 116 : *quae porro pietas ei debetur a quo nihil acceperis ? aut quid omnino cuius nullum meritum sit ei deberi potest ?*

2. *Ibid.*, I, XLI, 116 : *Est enim pietas iustitia adversum deos ; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas ?*

3. *Ibid.*, I, II, 4 : *atque haud scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.*

4. *Mén.*, § 123 : ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

5. Récapitulons brièvement l'essentiel des textes relatifs aux dieux et transmis par la tradition *directe :* ÉPIC. : *Mén.*, § 123-124 ; Scholie de la *MF I.* — LUCR. : *De rerum natura,* I, 44-49 = II, 646-651 ; II, 1090-1104 ; III, 18-24 ; V, 146-152 et 1169-1182 ; VI, 68-78 + l'annonce (non suivie d'effet), au vers V, 155, d'un développement plus ample sur les dieux. — PHILOD. : Περὶ θεῶν, livre III [*Pap. Herc.* 157, étudié par Arrighetti dans une série d'articles (recensés *in : Actes Budé,* p. 112, note 1), ainsi que plusieurs fragments provenant de diverses œuvres du même auteur. — A ceci, on doit ajouter le *Pap. Oxy.* 215 (utilisé et traduit par Festugière ; cf. ci-dessus, p. 182, note 2).

6. Cf. MOREAU (J.), "Épicure et la physique des dieux", *Revue des Études anciennes,* LXX, 1968, 286-294.

Depuis un siècle et demi au moins, des discussions d'une extrême technicité se concentrent principalement, en effet, autour du très lapidaire scolie de la *Maxime Fondamentale I* et d'un court passage du *De natura deorum* de Cicéron (I, XIX, 49). Le texte du scolie de la *Maxime Fondamentale I* est ainsi libellé : Épicure, écrit le scholiaste, « dit que les dieux sont vus par la raison – les uns donnés comme individuellement différenciés, les autres comme présentant entre eux une ressemblance parfaite – grâce au flux continuel de simulacres semblables qui ont trouvé leur accomplissement dans la formation de la même image; ils ont forme humaine »[1]. Quant à Velleius, le porte-parole du Jardin, il déclare, chez Cicéron, que les dieux « ne sont pas perçus par les sens, mais par l'esprit. Nous ne les connaissons pas non plus, ajoute-t-il, comme nous connaissons les objets matériels auxquels, en raison de leur consistance, Épicure donne le nom de στερέμνια ; de ceux-là nous sentons la solidité et *chacun d'eux demeure numériquement identique à lui-même,* tandis que nous percevons les dieux par un passage d'images semblables fondues entre elles : quand un courant sans fin d'images très semblables se forme d'innombrables atomes et se présente à nous *(ad nos adfluat),* notre esprit tendu s'attache à ce spectacle avec ravissement et notre intelligence conçoit l'idée d'un être bienheureux et éternel »[2].

L'essentiel du débat actuel consiste à déterminer si les auteurs de ces deux commentaires nous parlent de la façon dont nous voyons les dieux, ou bien de la façon d'être de ce que nous voyons; du mode d'être des dieux ou de leur mode de manifestation pour nous. Le simple établissement des textes ne laisse pas de poser des problèmes fort complexes, puisque ceux-ci paraissent ne pas s'accorder sur un point important : Cicéron déclare que les dieux ne sont pas vus *ad numerum* – ce qui paraît correspondre au grec κατ' ἀριθμόν et se rapporter en quelque façon à l'identité individuelle –, alors que le scholiaste affirme que les dieux peuvent être connus ou bien

1. *Maxime fondamentale I* (cf. le texte de la maxime elle-même, ci-dessus, p. 182, note 1), Scholie : ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

2. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 49, trad. Ch. Appuhn ; Paris, Garnier, s. d., p. 51) : *[Epicurus... docet eam esse vim et naturam deorum] ut primum* non sensu, sed mente *cernantur, nec soliditate quadam* nec ad numerum, *ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis : cum infinita simillumarum imaginum series ex innumerabilibus individuis existat et* ad nos adfluat, *cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.*

κατ' ἀριθμόν ou bien κατὰ ὁμοείδειαν[1]. Comment connaissons-nous les dieux, par quels simulacres – et par combien de sortes –, par quels processus intellectuels ? — C'est à des questions de ce type, et à celles-ci seulement, que la majeure partie des commentateurs d'Épicure ont ainsi estimé que renvoient nos deux textes.

Puisque les dieux nous apparaissent, ils sont, semblent déclarer les épicuriens. Indépendamment de toute idée, de tout système philosophique, nous éprouvons qu'il y a des dieux[2] : « le *percipi* est la présence réelle à l'esprit de l'*esse* divin », écrit en ce sens M. Malherbe[3]. Le sage du Jardin fut, selon Cicéron, le premier philosophe qui ait ainsi invoqué l'universalité de la croyance des hommes en l'existence d'êtres immortels et bienheureux pour tâcher de tirer de ce fondement tout subjectif une certitude théologique objective[4]. Aussi ne demande-t-il jamais, remarque Philodème, qu'une *purification* de la notion naturelle de divinité que nous trouvons nécessairement en nous[5]. Car, ainsi que le demande l'épicurien Velleius, « quelle est dans tout le genre humain la nation, quelle est la race qui, sans avoir reçu aucun enseignement, n'a pas, par avance, une certaine idée des dieux ? C'est ce qu'Épicure appelle πρόληψις, c'est-à-dire la représentation précédemment acquise d'un objet, représentation à défaut de laquelle on ne pourrait le concevoir, ni entreprendre aucune recherche le concernant ni en discuter »[6]. La nature de tous s'accorde là-dessus, car nous avons des dieux « des connaissances implantées en nous ou plutôt naturelles »[7]. La nature « trace » en nous « la notion commune du dieu »,

1. Sur toutes ces questions, cf. l'excellente synthèse donnée par J. Bollack, dans son ouvrage : *La Pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 218-227.

2. « Épicure n'a jamais nié l'existence des dieux ; ce serait nier l'*évidence* », écrivait Bréhier en ce sens (*Histoire de la Philosophie*, op. cit., t. I, fasc. 2, p. 313).

3. Cf. Malherbe (M.), "La théologie matérialiste d'Épicure", *Archives de Philosophie*, XL, 1977, 363-377.

4. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xvi, 43. — Cf. D. L., X, 123.

5. Philodème, Περὶ εὐσεβείας, VH² II f. 104-105, p. 122 Gomp. : « Dans son traité *De la sainteté*, [Épicure] nomme la vie de la divinité infiniment plaisante et bienheureuse, et il estime qu'il faut éloigner toute impureté de cette notion qu'on a du divin » (= Us. 38 ; trad. Festugière, *Épic. et ses dieux*, op. cit., p. 93).

6. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xvi, 43 : *Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum ? quam appellat* πρόληψιν *Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari possit.*

7. *Ibid.*, I, xvii, 44 : *intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus ; de quo autem omnium natura consentit...* — On sait que De Witt (*Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 133 et

– ainsi que le déclarait Épicure lui-même dans la *Lettre à Ménécée*[1]. Elle en a « imprimé la notion dans toutes les âmes »[2] : en même temps qu'elle y a déposé la « représentation des dieux » ([*deorum*] *informatio*), elle y a « gravé » du même coup *(insculpsit in mentibus)* l'universelle croyance en leur bonheur et en leur immortalité[3].

Épicure est celui qui vit que cela suffit, – « si nous ne cherchons pas autre chose qu'adorer les dieux correctement et être libérés de la superstition »[4]. Si les mortels s'en tenaient strictement au contenu représentatif de la *prénotion,* s'ils ne souscrivaient pas en masse au *prosdoxazoménon* de la religion démotique, « toute crainte aurait été chassée au sujet du pouvoir et de la colère des dieux »[5].

Cotta fait observer, non sans quelque raison, que l'argument tiré du *consensus* universel paraît cependant assez faible : Velleius sait-il donc s'il n'existe pas de nations assez sauvages pour que leur échappe jusqu'au moindre soupçon de l'existence des dieux ?[6] Et n'y aurait-il pas eu d'athées qui, à l'instar de Diagoras de Mélos ou de Théodore de Cyrène, nièrent ouvertement les dieux ? n'y aurait-il pas eu des gens tels que Protagoras, qui commença un livre par des mots comme ceux-ci : « des dieux, je ne saurais dire s'ils sont ou ne sont pas... »[7] ? L'argument du *consensus* n'est pas plus satisfaisant en principe qu'il n'est confirmé dans les faits : à ce compte, en effet, déclare encore Cotta, si les dieux « n'ont de sens que pour la pensée et n'ont ni solidité ni relief, quelle différence y a-t-il que nous pensions à un hippocentaure ou à un dieu ? »[8].

Bailey imaginait, en commentant ce passage, que la réponse d'Épicure eût été que la fréquence et l'universalité des visions relatives

142 sq.), en se fondant sur ce texte, a prétendu que nous devrions abandonner l'idée qu'Épicure est un empiriste, et le tenir plutôt pour un intuitionniste. Mais il est aisé de soupçonner qu'une telle lecture "dix-septièmiste" du passage trahit le véritable esprit de la canonique d'Épicure : la prénotion épicurienne n'est en aucune manière *innée*.

1. *Mén.*, § 123 : Épicure invite son disciple à regarder le dieu conformément à cette notion (ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη).

2. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVI, 43 : *in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura.*

3. *Ibid.*, I, XVII, 45.

4. *Ibid.*, I, XVII, 45.

5. *Ibid.*, I, XVII, 45 : *et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset.*

6. *Ibid.*, I, XXIII, 62 : *ut apud eas [= gentes] nulla suspicio deorum sit.*

7. *Ibid.*, I, XXIII, 63.

8. *Ibid.*, I, XXXVIII, 105 : *Nam si tantum modo ad cogitationem valent nec habent ullam soliditatem nec eminentiam, quid interest utrum de Hippocentauro an de deo cogitemus ?*

aux dieux étaient une preuve irrésistible *(cogent proof)* d'une réalité objective qui leur correspond en effet[1]; que la vision sporadique propre à un homme particulier peut bien être due à une "idole" formée spontanément, mais qu'une vision qui advient avec constance en tout homme ne peut être produite par hasard en diverses occasions et doit plutôt être causée par des "idoles" affluant à partir d'une réalité concrète *(flowing from a concrete reality)*[2]. Mais il demeure toutefois cette difficulté que la théologie épicurienne prend appui sur un *consensus,* dans lequel sont présents certains éléments de la pure notion de la divinité[3], et qu'elle se fonde en même temps sur un autre critère, dans la mesure où l'on doit écarter certains éléments (bienveillance, malveillance, pouvoir d'intervention dans le monde, etc.), qui paraissent pourtant se superposer universellement à la *prolepsis*[4]. La thèse de Günther Freymuth (1953), qui consistait à rechercher une solution dans l'existence de *deux sortes de simulacres* des dieux – les uns qui en reproduisent exactement la nature, les autres qui leur sont seulement semblables et risquent de nous induire en erreur – tentait péniblement de pallier cette difficulté, tout en tâchant de conférer un sens au très obscur scolie de la *Maxime Fondamentale I*[5]. Et c'est à ce type d'interprétations que se rattache aussi l'insistance que met Knut Kleve à souligner, dans le texte de Cicéron, l'idée selon laquelle la pleine compréhension de la nature divine suppose une extrême *contention* mentale[6] : un effort actif de l'esprit est ici requis en effet – faute de quoi les ὑπολήψεις ψευδεῖς prennent le pas sur la pure prénotion des dieux[7].

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 440.

2. *Ibid.,* p. 440.

3. C'est là précisément l'objectif essentiel que s'assignait l'étude de K. KLEVE, intitulée *Gnosis theon* (1963) : étudier comment les hommes acquièrent leur connaissance des dieux – *i.e.* la « connaissance naturelle » –, laquelle est définie comme celle qu'ils peuvent atteindre *sans l'aide de la philosophie.*

4. Cf. AMERIO (R.), "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137.

5. FREYMUTH (G.), "Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie", Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1953. — Cf. également, du même : "Methodisches zur epikureischen Götterlehre", *Philologus,* XCIX, 1955, 234-244, et "Zu Philodem Περὶ θεῶν, Buch III Kol. 8 et 9 (*Philologus,* CII, 1958, 148-153); ainsi que : ARRIGHETTI (G.), "Sul problema dei tipi divini nell'epicureismo", *La Parola del Passato,* X, 1955, 404-415.

6. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XIX, 49 : *cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* — Cf. ci-dessus, p. 189, note 2.

7. Selon K. Kleve (cf. *Gnosis theon,* op. cit., p. 62 et note 1), la scholie distingue bien deux types de *simulacres.* — Philippson traduisait donc ainsi cette scholie : « [les dieux] sont connus d'une part *(teils als)* comme des substances individuelles, d'autre part *(teils als)* d'après l'uniformité des images qui viennent

**Corporéité des dieux d'Épicure.**
**— Qu'ils ont pour forme celle de l'homme.**

La *species dei* est une image mentale produite d'emblée dans la pensée par des impressions venues de l'extérieur vers nos âmes[1]. Une telle image se présente directement à l'*animus*, sans passer par les canaux des sens, qui sont ouverts par privilège aux atomes moins subtils : elle nous fait percevoir la palpitation d'un générateur d'images dont la substance est toujours renouvelée. Les dieux seront donc corporels ou ne seront que des chimères enfantées par la vaine opinion[2]. Contre Platon, qui voulait que son dieu fût incorporel, Velleius assure qu'il n'y a pas moyen de se faire idée *(intellegere)* d'un tel dieu : « car alors il est nécessaire que celui-ci soit privé de sensation, qu'il soit même privé de prudence, qu'il soit privé de *plaisir*, – toutes choses que nous appréhendons avec la prénotion des dieux »[3].

Mais les atomes qui les composent étant d'une subtilité dont rien n'approche ici-bas[4], l'apparence des dieux immortels « n'est pas à proprement parler celle d'un corps, mais de quelque chose qui ressemble à un corps et où circule non du sang mais un liquide qui ressemble à du sang »[5]. Cicéron daube, bien sûr, à propos de ces dieux *transparents* et traversés de souffles[6], semblables à un contour diaphane, et donnant la même impression de légèreté translucide que la

d'eux, ressemblant aux hommes » ; cf. PHILIPPSON (R.), "Zur epikureischen Götterlehre", *Hermes*, LI, 1916, 568-608 ; et : "Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre", *Hermes*, LIII, 1918, 358-395. – Pareille solution constitue l'ancêtre commun de maintes autres. Citons notamment en ce sens celles de : C. VICOL ("Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro", *Giornale italiano di Filologia*, II, 1949, 193-205) ; de P. FRASSINETTI ("Cicerone e gli dei di Epicuro", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, XXXII, 1954, 113-132) ; et d'A. S. PEASE, – dans ses notes au *De natura deorum* de Cicéron (Cambridge, 1955-1958).

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, IX, 49. — Cf. LUCR., *DRN*, V, 1170 : *animo... videbant*.

2. *Hér.*, § 67 : « il n'est pas possible de penser par soi l'incorporel, sauf le vide », déclarait Épicure.

3. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XII, 30 : *Quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt* ἀσώματον*), id quale esse possit intellegi non potest : careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate ; quae omnia una cum deorum notione comprehendimus*.

4. LUCR., *DRN*, V, 148-149 : « Subtile en effet est la nature des dieux, et bien au-delà de la portée de nos sens, à peine concevable même pour l'esprit » *(vix mente videtur)*.

5. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVIII, 49 : *Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem*.

6. CICÉRON, *De Divinatione*, II, 17 : *deos enim induxit Epicurus perlucidos et perflabiles*.

Vénus de Cos, qu'avait représentée Apelle[1]. D. Lemke, auteur, comme on l'a dit, d'une *Theologie Epikurs* encore relativement récente (1973), suggère à ce propos une hypothèse qui ne manque pas de vraisemblance : ces dieux seraient composés uniquement des quatre espèces d'atomes "psychiques", leur "corps" et leurs organes étant formés des moins subtils, tandis que leur âme comprendrait seulement ceux de la quatrième espèce, – celle qui n'a point de nom[2].

Les corps des êtres divins sont *anthropomorphes,* car ceux-ci, d'après Velleius, possèdent assurément « la forme qui est la plus belle de toutes »[3]. L'épicurien du *De natura deorum* critique d'ailleurs Socrate, Xénocrate et Ariston de Chio (disciple de Zénon de Cittium), pour ce qu'ils ont explicitement refusé soit omis de traiter de la forme des dieux[4]. Les sages du Jardin fournissaient, d'après Cicéron, trois arguments pour justifier cette doctrine – si grecque, comme l'a dit Marx[5] – selon laquelle les dieux doivent avoir forme humaine[6]. Ils assuraient premièrement que cette forme est donnée dans la prénotion que, tous, nous avons d'eux. Ils prétendaient, en deuxième lieu, que l'excellence de la nature divine supposant celle de la forme divine, les dieux possèdent nécessairement la plus belle des formes. Ils soutenaient enfin qu'« aucune autre figure ne peut être le siège de l'esprit »[7].

Chez la plupart des nations barbares, ainsi que l'objecte Cotta, porte-parole de Cicéron, les dieux ne sont-ils pas connus, cependant, comme possédant une forme différente de la forme humaine ? Les Égyptiens, tout particulièrement, outre leurs dieux zoocéphales,

1. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xxvii, 75. — Les dieux d'Épicure, dit ailleurs Cicéron, sont des « figures sans consistance » (= *ibid.*, II, xxiii, 59 : *monogrammos deos*). — Cf. également, *ibid.*, I, xxvii, 75 : « leurs divinités fantômes » *(istorum adumbratorum deorum)*.

2. Lemke (D.). *Die Theologie Epikurs,* op. cit. (voir réf. ci-dessus, p. 185, n. 5), p. 41.

3. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xviii, 48 : *ea figura profecto est quae pulcherrima est omnium.* — Ceci est d'ailleurs clairement compris dans la prénotion que nous en avons : « car nos esprits disposent d'un patron ou anticipation tels que l'homme, quand il pense à un dieu, se représente la forme humaine » (*ibid.*, I, xxvii, 76).

4. Cf. *ibid.*, I, xi, 31 ; I, xiii, 34 et I, xiv, 37.

5. Marx (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 246 : ces dieux, affirme Marx, « ce sont les dieux plastiques de l'art grec ».

6. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xxvii, 76. — Cf. *ibid.*, I, x, 26 : comment l'air informe *(aer sine ulla forma)* pourrait-il bien être divin, déclarait déjà Velleius en critiquant Anaximène un peu auparavant, alors qu'« un dieu doit non seulement avoir une forme, mais la plus belle » ?

7. *Ibid.*, I, xxvii, 76 : *tertiam rationem adfertis, quod nulla in alia figura domicilium mentis esse possit.* — Cf. *ibid.*, I, xviii, 48.

n'adorent-ils point des animaux ? Sans même prendre en compte l'existence des athées, cette prétendue notion universelle, cette *donnée immédiate* qui nous représenterait des dieux à forme humaine paraît donc devoir souffrir une foule d'exceptions[1] ! Reconnaissons au moins qu'un semblable anthropomorphisme, s'il nous paraît bien naïf et bien peu moderne – comparé à l'acerbe critique à laquelle un Xénophane avait jadis soumis la religion populaire[2] –, constituait néanmoins le plus sûr moyen de ruiner la théologie astrale, alors très prisée par les successeurs de Platon.

**Contre la religion astrale**

« Il n'est pas possible, écrivait Platon (?) dans l'*Épinomis*, que la terre, que le ciel, que tous les astres sans exception, que toutes les masses absolument dont tous ces astres sont constitués, réalisent avec toute l'exactitude que nous constatons, à moins qu'une âme ne soit jointe à chacun d'eux ou même n'existe en chacun d'eux, leur marche selon le cours, ou de l'année, ou des mois, ou des jours, et que tout absolument tourne ainsi au bien de nous tous absolument ! »[3]. Si l'attribution de l'*Épinomis* à Platon peut être discutée, il ne fait pas de doute que c'est lui-même qui s'est indigné, dans les *Lois*, de l'impiété qui rabaisse les astres au rang de pierres enflammées[4]. Pour Aristote, comme pour Platon, les dieux-astres se meuvent d'un mouvement volontaire, selon une régularité immuable[5]. Car la considération des astres, « ces phalènes des cieux » *(moth-like stars)* – ainsi que Yeats les

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXIX, 81-82.

2. XÉNOPHANE, frag. B XV, cité *in* : *Les présocratiques*, éd. établie par J.-P. DUMONT ; Paris, Bibl. de la Pléiade, 1988, p. 118 : « si les bœufs et les chevaux et les lions avaient aussi des mains, et si avec ces mains, ils savaient dessiner, et savaient modeler les œuvres qu'avec art seuls les hommes façonnent, les chevaux forgeraient des dieux chevalins, et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine ».

3. PLATON, *Épinomis*, 983 c (trad. Robin ; *Œuvres complètes* de Platon, Bibl. de la Pléiade, 1950, t. II, p. 1149). — Rappelons que d'après le *Timée*, les yeux ont été donnés aux hommes pour voir les phénomènes célestes, et que la différence fondamentale entre les êtres humains et les animaux consiste en ce que les premiers, seuls, combinant la station debout de leur corps avec l'intelligence de leur âme, peuvent contempler rationnellement le ciel (91 d-92 b).

4. Cf. PLATON, *Lois*, X, 886 d ; cf. également : *Timée*, 47 c, et surtout : *Lois*, VII, 818 b sq., où le caractère immuable des mouvements célestes est dit constituer « une Nécessité, contre laquelle Dieu même ne peut lutter ».

5. Cf. PLATON, *Lois* (loc. cit. à la note précédente) ; ARISTOTE, *De Cœlo*, II, 1, 284 a 2. — Cf. à l'inverse : LUCR., *DRN*, VI, 58-67, qui relève que les hommes, après avoir appris que les dieux vivent sans se soucier du monde, sont parfois si impressionnés par la *régularité* des mouvements astraux qu'ils retombent dans les anciennes religions (VI, 62 : *rursus in antiquas referuntur religiones*).

a appelés[1] –, est mère de l'*étonnement* et d'un émerveillement fort propices à engendrer le trouble en nos âmes[2].

Aussi, comme l'a fortement souligné Festugière, Épicure considérait-il la religion astrale comme plus dangereuse encore que les croyances du peuple[3]. Seuls subsisteront la crainte et le désespoir des mortels, si aux dieux personnels que met en scène le vieil Homère (non sans leur prêter naïvement l'éventail complet des passions humaines), on substitue l'inflexible nécessité qui dépend du vol de ces blocs dans les déserts célestes. La liberté n'est guère que l'*illusion* du choix,

> *Si le vouloir, jouet d'une invincible amorce,*
> *N'est plus qu'un vœu fatal complice de la force*[4]

et de l'invisible tutelle d'un Destin marqué dans le ciel.

Ainsi, pour l'ignorant, les *météores* peuvent être aussi bien le domaine de ce qui jamais ne demeure identique à soi-même que celui de l'invariable retour du même. En réalité, déclarait Épicure, les astres ne sont que des masses de feu aggloméré[5]. Et, plus généralement, «en ce qui concerne les phénomènes célestes, il ne faut pas croire, que le mouvement, la conversion, l'éclipse, le lever et le coucher des astres, et les phénomènes analogues à ceux-ci, se produisent, quelqu'un en ayant la charge, et les ordonnant, ou les ayant ordonnés, et en même temps possédant l'entière béatitude avec l'immortalité (car les occupations, les soucis, les colères et les faveurs ne s'accordent pas avec la béatitude, mais ces choses-là se produisent là où se trouve la faiblesse, la peur et le besoin des autres), ni non plus que, tout en n'étant que du feu ramassé en boule, des êtres possèdent la béatitude, et, prenant en charge ces mouvements, les dirigent selon leur volonté»[6].

1. YEATS (W.B.), *La Chanson d'Aengus l'errant ;* cité *in : Letters from England,* Paris, Gallimard, 1981, p. 107.

2. Cf. LUCR., *DRN,* VI, 58-59.

3. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 106. — Cf. *Mén.*, § 134.

4. SULLY-PRUDHOMME, *La Justice. Sixième veille ; in : Œuvres. Poésies* 1878-1879, Paris, A. Lemerre, s. d., p. 178. — *N. B. :* on trouvera au début du volume cité la traduction en vers français du livre I du *De rerum natura* de Lucrèce.

5. Cf. *Pyth.*, § 90.

6. *Hér.*, § 76-77.

**Causes physiques et causes spirituelles de l'immortalité des dieux**

Velleius, dans le *De natura deorum,* reproche à Anaximandre d'avoir professé que « les dieux naissent et meurent à de longs intervalles de temps et qu'ils sont des mondes innombrables »[1] ; il lui oppose donc cette simple question : « mais comment pouvons-nous concevoir un dieu si ce n'est éternel ? »[2]. A la différence de l'indestructibilité de l'atome, remarque toutefois Lemke, l'immortalité des dieux d'Épicure est, pour ainsi dire, conquise à chaque instant[3]. Les dieux, certes, sont éternels, mais ils le sont *per accidens,* – car la cohésion de tout *concilium* atomique est, en tout autre cas, *provisoire.*

Knut Kleve avait tenté d'organiser synthétiquement tous les arguments qu'on a pu invoquer (en ordre généralement dispersé) afin de rendre compte de l'éternité des dieux d'Épicure[4]. Des causes proprement *physiques* (résidence extramondaine, constitution atomique particulière et toujours renouvelable, isonomie) constitueraient les conditions *nécessaires* de leur éternité. On y reviendra tout à l'heure. Des causes d'ordre *spirituel :* science, raison et vertu des dieux (causes elles-mêmes fondées sur l'usage infaillible qu'ils savent faire, selon Kleve, de la déclinaison atomique) se superposeraient aux premières et feraient office, quant à elles, de conditions *suffisantes* de cette immortalité. Certains auteurs ont même souhaité conférer un rôle absolument déterminant à l'action même des dieux, – à la "vertu" et à la connaissance, qui leur donnent le pouvoir naturel de se procurer infailliblement les éléments nécessaires à leur conservation. C'est le cas de Ph. Merlan, de G. Arrighetti, de W. Schmid[5], et c'est là-dessus, semble-t-il, qu'insistent toujours davantage les critiques modernes[6].

1. Cicéron, *De nat. deor.,* I, x, 25 : *Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabiles esse mundos.*

2. *Ibid.,* I, x, 25-26 : *Sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus ?*

3. Lemke (D.), *Die Theologie Epikurs,* op. cit., p. 37-38 et *passim.*

4. Kleve (K.), "Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus", *Symbolae Osloenses,* XXXVI, 1960, 116-126.

5. Cf. Merlan (Ph.), "Zwei Fragen der epikureischen Theologie", *Hermes,* LXVIII, 1933, 196-217 ; Arrighetti (G.), "Filodemo Περὶ θεῶν III, fr. 74-82", *La Parola del Passato,* X, 1955, 322-356 ; Schmid (W.), art. "Epikurus" du *Reallexikon,* col. 735-739, ainsi que, du même : "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", *Rheinisches Museum,* 94, 1951, 97-156.

6. Cf. Lemke (D.), *Die Theologie Epikurs,* op. cit., p. 34-36.

**Précisions sur les causes physiques de l'éternité des dieux**

Pour ce qui relève des conditions *physiques* de leur immortalité, les dieux – outre que leurs paisibles demeures (très certainement extramondaines) ne sont point ébranlées par les vents[1] –, jouissent sur nous de cet avantage que l'inévitable usure de leurs corps est contrebalancée par un constant réapprovisionnement en substance matérielle. Tous les corps subissent une érosion graduelle que l'ἀνταναπλήρωσις (ou « processus de remplissage compensatoire », selon la traduction que propose Mme A. Virieux-Reymond)[2] ne suffit à endiguer que temporairement[3]. Or, écrit Cicéron, la nature des dieux est indestructible pourvu que la *suppeditatio,* par où leurs corps se renouvellent, ne fasse jamais défaut[4]. Cette *suppeditatio,* cette surabondante régénération, c'est donc l'ἀνταναπλήρωσις des dieux, l'incessante réparation atomique qui préserve leurs corps de l'appauvrissement et de la ruine[5].

Partant de là, certains auteurs ont tout bonnement voulu identifier l'*être* de ces dieux diaphanes et légers à ce processus de formation et de renouvellemenent incessants.

Lachelier, entendant réduire leur substance aux parcelles subtiles qui sans cesse affluent *« vers les dieux »,* proposait ainsi de maintenir la leçon *ad deos adfluat* dans le texte de Cicéron (*De nat. deor.*, I, XIX, 49) que l'on a cité ci-dessus[6], – plutôt que de corriger, à l'instar de Lambin, cet *ad deos* inattendu en *ad nos :* lorsque Velleius évoque « un courant sans fin d'images très semblables » formé à partir d'innombrables atomes, il ne s'agirait « pas de la manière dont nous connaissons les dieux, mais bien de celle dont ils existent »[7].

1. LUCR., *DRN,* III, 19-22 : « un éther toujours sans nuage les couvre de sa voûte... », etc.

2. VIRIEUX-REYMOND (A.), "Quelques problèmes posés par la théorie des simulacres", *Actes Budé,* p. 182-187.

3. LUCR., *DRN,* V, 1175-1176 :

*Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum*
*subpeditabatur facies et forma manebat,*

– ce qui équivaut d'ailleurs parfaitement à ce que rapporte Cicéron dans le traité *De natura deorum* (I, XXXVII, 105).

4. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXXIX, 109 : *innumerabilitas, inquis, suppeditat atomorum.*

5. Sur l'*antanaplérôsis,* cf. *Hér.*, § 48.

6. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 49 : passage fondamental, cité ci-dessus, à la note 2 de la p. 189.

7. LACHELIER (J.), "Les dieux d'Épicure d'après le *De natura deorum* de Cicéron", *Revue de Philologie,* I, 1877, 264-267.

L'épicurien parlerait ici de « fantômes, qui, après s'être formés spontanément dans l'espace, se rendent "vers les dieux", c'est-à-dire vers le point où ils constituent eux-mêmes, par leur passage continu, l'existence des dieux »[1]. Outre Scott (1883), Giussani (1896) a soutenu un point de vue similaire en estimant que, selon Épicure, la nature divine consistait en une εἶδος composée d'atomes transhumants, toujours nouveaux, cédant sans cesse leur place à d'autres atomes provenant de l'univers infini. Scott proposait pareillement de considérer que la matière divine est formée par « de *perpétuelles successions* d' "images", ou pellicules matérielles *(material films),* de formes parfaitement semblables, qui, provenant des atomes dispersés dans tout l'univers (selon un mode inexpliqué), ruissellent *(stream)* vers une sorte de foyer, et là, pour un moment, constituent l'être même des dieux »[2]. On n'aurait là qu'une succession d'images, « comme d'une cascade, dit Giussani, on peut dire qu'elle est une succession de cascades ». Ainsi, les dieux seraient-ils toujours identiques selon la *species,* et jamais selon la substance[3].

Aucune de ces reconstructions tendant artificiellement à réduire les dieux d'Épicure à des êtres fluents et bidimensionnels – à des *Wasserfallgötter,* comme disent les Allemands – ne peut, cependant, éviter la critique que leur opposait avec raison Romano Amerio : « une telle exposition contrevient au théorème fondamental de l'ontologie atomistique qui définit les images comme des émanations des étants et non pas les étants comme des composés d'images, ainsi qu'au théorème fondamental de la gnoséologie atomistique, selon lequel toute image est représentative de quelque chose qui la constitue et non pas de quelque chose qu'elle-même constitue »[4].

En réalité, même s'ils sont différents des objets solides, palpables, de l'expérience courante (στερέμνια), les dieux épicuriens ont une sorte de *consistance,* laquelle est perceptible par l'esprit, plutôt que par les sens – une πυκνότης νοητή, selon l'expression de Philodème –, de même qu'ils ont « quelque chose qui ressemble à un corps » et à du sang, κατ' ἀναλογίαν τι σῶμα, *quasi corpus, quasi sanguis...*[5].

1. LACHELIER (J.), "Les dieux d'Épicure...", art. cit., p. 265.

2. SCOTT (W.), "The Physical Constitution of the Epicurean Gods", *The Journal of Philology,* XII, 1883, 212-247.

3. GIUSSANI (C.), *Studi lucreziani* (1896), op. cit., p. 236 (cf. *Studio XI* : "Gli dei di Epicuro e l'isonomia", p. 227-265).

4. AMERIO (R.), "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137 (= p. 135).

5. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XVIII, 49 (cité ci-dessus, p. 193, note 5).

Autrement dit, ces dieux, sont essentiellement des vivants[1], et les textes épicuriens leur appliquent le principe de base de toute physiologie : appropriation de ce qui est assimilable, élimination de ce qui est étranger[2]. Ce ne sont donc point de purs ectoplasmes.

Outre la localisation des dieux en un milieu privilégié et leur faculté de se renouveler constamment, l'*isonomie*, enfin, paraît avoir constitué, aux yeux d'Épicure, une troisième raison physique de leur éternité. Dans son acception non-philosophique, ἰσονομία désigne l'égalité juridique, l'égal usage des lois et l'usage de lois égales. Transposé dans l'ontologie, le terme se réfère à l'égale *disponibilité* de la matière pour toutes les formes dans lesquelles peuvent se combiner les atomes. « Très grande est, en effet, la force de l'infini et très digne d'un examen important et attentif. Il faut comprendre, déclare Velleius, que celle-ci suppose une nature telle qu'elle réponde à tout, qu'aux mêmes répondent les mêmes, c'est ce qu'Épicure appelle "isonomie", c'est-à-dire une répartition exactement équilibrée. De là résulte que, comme il y a une si grande multitude de mortels, celle des immortels n'est pas moindre et que, si les êtres qui périssent sont innombrables, il faut que ceux qui perdurent soient infinis »[3].

**Y a-t-il deux catégories de dieux selon les épicuriens ?**

Toute perception constituant pour l'épicurisme un transport – au moins partiel – de l'être perçu dans l'organisme de celui qui, préci-

— La même critique pourrait sans nul doute s'appliquer à l'interprétation originale de Georg Pfligersdorffer, d'après lequel les dieux sont constitués par un « courant sans fin d'images très semblables » (= trad. de CIC., *De nat. deor.*, I, XIX, 49) qui leur viendraient *des hommes* et se rassembleraient en eux ; cf. PFLIGERSDORFFER (G.), "Cicero über Epikurslehre von Wesen der Götter (*Nat. deor.* I, 49)", *Wiener Studien*, LXX, 1957, 235-253 (en partic., p. 251-252).

1. *Mén.*, § 123 : il convient de regarder le dieu comme « un *vivant* incorruptible et bienheureux » ; cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVIII, 48 : *deus autem animans est.* — On se souvient qu'Aristote (*Métaph.*, Λ, 7, 1072 b 13-30) qualifiait le Premier Moteur de « vivant éternel et parfait » (ζῷον ἀίδιον ἄριστον).

2. Cf. RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école*, op. cit., p. 162-163, qui renvoie à l'usage du couple οἰκειότης / ἀλλοτριότης dans le fragment d'Épicure transmis par Philodème, *in : De pietate*, 124 [= Arrigh. 28, p. 253].

3. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 50 : *summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione dignissima est, in qua intellegi necesse est eam esse naturam ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem, et si quae interimant innumerabilia sint, etiam ea quae conservent infinita esse debere.* — Cf. *ibid.*, I, XXXIX, 109.

sément, le perçoit, il n'est pas possible de ne pas nous poser à nouveau notre question initiale : la distinction établie par le scholiaste de la *Maxime fondamentale I* est-elle donc *seulement* gnoséologique, et – même s'il en était ainsi – cela ne signifie-t-il pas qu'à deux modes du connaître répondent, dans l'ontologie d'Épicure, deux *modes d'être* des dieux ? Partant de là, certains auteurs ont avancé que la scholie – et c'est là, notons-le, l'*unique* texte que peut invoquer une semblable interprétation – reconnaît *deux sortes de dieux :* ceux qui sont complètement individualisés – qui, comme Zeus, sont discernables les uns des autres –, et ceux qui diffèrent seulement par l'espèce, comme les Grâces, par exemple. C'est là la thèse défendue notamment par Philip Merlan[1], et, plus près de nous, par J. M. Rist[2].

Sans aller jusqu'à prétendre, comme Diano l'avait fait, que tous les dieux épicuriens sont indiscernables[3], Merlan a repris dans ses *Studies in Epicurus and Aristotle* (1960) la thèse qu'il avait soutenue dans son article de 1933 : il y aurait pour Épicure deux sortes de dieux, les uns individuels, les autres tous semblables[4]. L'interprétation de Diano, comme Merlan lui-même l'a fait ressortir, se heurte absolument au fait que Cicéron et Philodème indiquent tous deux, l'un explicitement, l'autre indirectement, qu'Épicure reconnaissait à la fois l'existence de divinités mâles et féminines[5]. A tout prendre, la thèse de Krokiewicz (1929), qui reconnaissait pour sa part l'existence de *deux* espèces de dieux, est plus forte : les dieux diffèreraient seulement par le sexe ;

1. Merlan (Ph.), "Zwei Fragen der epikureischen Theologie", *Hermes*, LXVIII, 1933, 196-217 ; du même, cf. : "How many kinds of divinities did Epicurus recognize ?", *in : Studies in Epicurus and Aristotle*, op. cit., p. 38-72.

2. Cf. Rist (J. M.), *Epicurus. An Introduction*, Appendix E, *"Varieties of epicurean gods"*, op. cit., p. 172. — Outre Merlan et Rist, on trouve également Diels (1916) et De Witt (1954) parmi les tenants de l'interprétation selon laquelle la scholie de la *MF I* opèrerait la distinction entre deux *types ontologiques* de divinités. — A l'inverse, Amerio, Freymuth, Arrighetti, Kleve, Lemke et Babut maintiennent tous, après Philippson, que la seule distinction qu'on peut induire légitimement à partir de ce texte est celle de deux sortes d'*images* dans notre connaissance.

3. Diano (C.), *Epicuri ethica* (1946), op. cit., p. 118-119 : tous les dieux (en nombre infini) seraient absolument identiques, en vertu de leur *perfection* (cf. notam., Cicéron, *De nat. deor.* I, xxix, 80 : on devra concéder qu'un dieu est plus beau qu'un autre si l'on dit des dieux qu'ils diffèrent entre eux).

4. Cf. réf. à la note 1 ci-dessus.

5. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xxxiv, 95 ; Philodème parle, quant à lui de « tous [les dieux] et toutes [les déesses] » (πάντες καὶ πᾶσαι) (Περὶ θεῶν, g 5, Diels B 1, p. 22). — Cf. Merlan (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, op. cit., p. 51 et note 33.

tous les dieux mâles seraient indiscernables et toutes les divinités féminines le seraient également entre elles[1].

Mais on doit alors expliquer pourquoi le scolie de la *Maxime fondamentale I* distingue des dieux susceptibles d'être connus *individuellement* et des dieux qu'on ne peut connaître que *par l'espèce*... En outre, on ne conçoit nullement comment des hommes ayant toujours reçu la *même* image des dieux eussent pu ne pas être monothéistes (Diano), ou ne pas reconnaître l'existence de deux divinités tout au plus (Krokiewicz). — Et que serait donc cette image? Tous les dieux ont-ils l'apparence de Zeus ou bien plutôt celle d'Apollon? demande ironiquement Merlan. Toutes les déesses ressemblent-elles à Athéna, ou bien plutôt à Aphrodite ?[2]

Au dire des textes dont nous disposons, les dieux, remarque J. M. Rist, ne demeurent pas «exactement les mêmes», mais «très semblables»[3]. Aussi est-ce à la *suppeditatio* que se réfèrerait l'orateur (mais non le scholiaste), lorsqu'il vient à employer l'expression *ad numerum ;* et c'est aussi ce à quoi ferait allusion un passage d'Aétius dans lequel celui-ci affirme que l'une des quatre sortes de natures immortelles reconnues par Épicure est constituée par les *similitudes* (ὁμοιότητες)[4].

Philodème déclare que les composés atomiques (alors appelés ἑνότητες) peuvent être alimentés non seulement par des atomes "numériquement" identiques, mais aussi par des atomes qui sont *spécifiquement* (et non "numériquement") identiques, – les deux types de composés pouvant conserver une identité reconnaissable[5]. Par conséquent, écrivait Ph. Merlan, «si un atome appartenant à un composé atomique était remplacé par un autre de même forme, quiconque n'aurait pas été le témoin oculaire de cet échange, jamais ne remarquerait le moindre changement dans le composé atomique en question. En langage plus moderne : l'atomisme d'Épicure paraît

1. KROKIEWICZ (A.), "De dis Epicuri", *Eos,* XXXII, 1929, 91-120.

2. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 52.

3. Comme le dit Cicéron (*De nat. deor.,* I, XXXVII, 105) : *neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similium accessio ;* cf. *ibid.,* I, XIX, 49, cité ci-dessus, p. 189, note 2).

4. Aétius (I, 7, 34 [= Us., p. 239, 13]) ajoute à l'indestructibilité par indivisibilité (atomes), par absence de chocs (vide), ou par absence d'un ailleurs où se dissoudre (univers), une quatrième cause d'immortalité : l'*homoiotès,* ou entière homogénéité de constitution (ὁ δ' αὐτὸς ἄλλας τέτταρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα τὸ κενὸν τὸ ἄπειρον τὰς ὁμοιότητας· αὗται δὲ λέγονται ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα).

5. PHILODÈME, *De piet.,* II, col. 80, p. 110, 4 sq. [= Us. 40 et *corrigenda* : p. LXXVII]. — Le contexte du passage suggère que Philodème traite ici des dieux.

déboucher sur la thèse selon laquelle il existe des indiscernables non-identiques. Deux atomes de même forme sont *spécifiquement* identiques; sont-ils *numériquement* identiques, – c'est ce qui ne peut être décidé, sauf à les avoir vus à deux places différentes; et des conséquences analogues s'ensuivent en ce qui concerne les composés atomiques », et – en particulier – les dieux[1]. Aussi, la thèse selon laquelle il existe plusieurs sortes de dieux ne serait nullement contredite par le § I, 49 du *De natura deorum.* Car, explique fort élégamment J. M. Rist, « quand Cicéron assure que les dieux ne peuvent être saisis *ad numerum,* il se réfère au fait que le corps de Zeus est constamment renouvelé par de nouveaux atomes et ne demeure donc pas "le même". Mais quand le scholiaste écrit que seule une classe de dieux existe κατ' ἀριθμόν, il veut dire que Zeus est discernable d'Apollon, alors que les Grâces, elles, sont indiscernables »[2]. Cette construction, toutefois, pour brillante qu'elle puisse être, et bien qu'elle paraisse particulièrement soucieuse de conformité avec les mythes qui reçurent effectivement l'adhésion des Grecs[3], ne repose pourtant, comme on l'a déjà signalé, que sur le seul texte de la scholie ajoutée à la *Maxime Fondamentale I*[4]. C'est sans nul doute pour cette raison qu'elle fait plutôt figure de simple *modèle dans le ciel,* vu l'état actuel de nos sources[5].

Ce qu'il importe plutôt de retenir, c'est que l' "asthénie" des dieux d'Épicure n'est assurément point léthargie ni torpeur; et qu'ils sont les modèles nécessaires à notre bonheur; qu'ils sont – comme le sont tous les agrégats – corporels et faits d'atomes en mouvement dans le vide;

1. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 45.

2. RIST (J.-M.), *Epicurus. An Introduction,* op. cit., p. 175.

3. Cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 66-72 : les Muses, les Grâces, les Érinyes, les Moires, etc., – voilà autant de divinités qu'on évoquait et même qu'on révérait en tant que *groupes,* dans la religion traditionnelle, note Merlan.

4. Cf. ci-dessus, p. 189, note 1.

5. La solution la plus récemment proposée (du moins, dans un ouvrage suivi portant sur la question) encourt une critique similaire : c'est celle de D. Lemke *(Die Theologie Epikurs,* op. cit. : chap. IV et V, *Das Problem der Götterklassen, 1. & 2. Teile).* — Les témoignages de Cicéron et de la scholie s'accorderaient à enseigner que les images qui nous font connaître les dieux ne sont pas identiques entre elles, mais seulement « très semblables » ou « de même genre » (*simillumae,* κατὰ ὁμοείδειαν), parce qu'elles sont issues, dit Lemke, non pas d'un individu isolé, mais des représentants innombrables d'un même "type" divin. — Épicure aurait ainsi imaginé des "types" divins, répondant aux douze divinités olympiennes, et comprenant chacun une infinité de représentants : des Zeus, des Héra, des Apollon, des Poséidon, etc., infinis en nombre et semblables à leurs homologues respectifs.

et qu'ils ne meurent pourtant jamais. — Voilà qui doit nous inciter à revenir sans plus attendre sur la façon dont le sage du Jardin a tâché de concilier sa doctrine du bonheur avec la si grande brièveté de notre carrière trop humaine; comment il a voulu, d'une certaine façon, faire des dieux de nous tous, de nous qui – chose unique parmi les êtres vivants de ce monde – connaissons que chacun de nos jours nous rapproche un peu plus du jour inévitable.

### *4. La mort n'est rien pour nous : histoire d'une cellule idéelle*[1]

En manière de conclusion provisoire, nous voudrions, en effet, dessiner les linéaments d'une histoire de la formule par laquelle Épicure résume l'attitude qu'il prône à l'égard de la mort : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς[2]. Car, en confrontant les diverses interprétations qu'on en a pu donner – soit en la traduisant, soit en l'annexant à des développements parfois fort éloignés de l'enseignement qu'initialement elle contenait –, nous serons mieux à même de déterminer l'exacte signification des § 124-125 de la *Lettre à Ménécée,* lesquels prétendent précisément fonder en raison la sérénité du sage à l'égard de cette mort qui seule distingue sa condition d'avec celle des dieux bienheureux.

La formule : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, dont on trouverait malaisément des antécédents dans la pensée grecque antérieure à Épicure[3] jouira, nous le verrons, d'une *triple* postérité en histoire des idées. Certains auteurs, fidèles en cela à l'esprit du philosophe du Jardin, considèreront qu'elle signifie que la crainte de la mort est une crainte *sans objet.* D'autres l'utiliseront pour décrire l'état d'esprit qui s'ensuit, selon eux, de ce que le premier Montaigne appelle la *préméditation de la mort :* la mort n'est – ou plutôt ne sera – rien pour nous si nous faisons effort pour y penser toujours, de façon à l'ap-

1. La formule en question figure aux § 124-125 de la *Lettre à Ménécée* (où elle apparaît à *trois* reprises), ainsi que dans la *Maxime fondamentale II.*

2. Ce qu'on va lire ci-dessous constitue pour l'essentiel la reprise d'une communication prononcée en Sorbonne, le 17 janvier 1987, dans le cadre du Séminaire de recherches que M. le Professeur J. DEPRUN consacre à l'*Histoire des cellules idéelles.*

3. C'est, une fois de plus, chez les Cyniques et, plus précisément, chez Diogène de Sinope, que l'on trouvera la réflexion la plus approchante : « On lui demandait, rapporte D. Laërce, si la mort était un mal : "comment peut-elle être un mal, dit-il, puisque nous ne la sentons pas quand elle est arrivée?" » (D. L., VI, 68 : Ἐρωτηθεὶς εἰ κακὸν ὁ θάνατος, "πῶς", εἶπε, "κακός, οὗ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα").

privoiser. Enfin, d'autres encore en feront un usage singulier, sinon même aberrant, en déclarant que si la mort n'est rien, c'est tout bonnement parce qu'on la *souhaite* quand on raisonne en philosophe. Mais avant d'analyser en détail ces interprétations, étudions donc la formule dans son présent, c'est-à-dire dans le texte même d'Épicure, – dans l'acception, autrement dit, dont elle a été originairement investie.

**"La mort n'est rien pour nous",**
**car la crainte de la mort est une crainte sans objet**

Le célèbre passage consacré à la crainte de la mort dans la *Lettre à Ménécée*[1] comprend deux idées-forces : Épicure y déclare tout d'abord que la connaissance de ce que la mort est privation de sensation nous ôte le vain désir de l'immortalité. Puis, en un second temps, il conclut que la mort ne pouvant faire l'objet d'aucune expérience vécue, l'inquiétude qui s'y attache est littéralement sans objet.

A lire les tout premiers mots du passage (« *Habitue-toi à penser...* »), on pourrait croire qu'il s'agit d'inviter le disciple à penser à la mort sans relâche – un peu comme le Montaigne du livre I des *Essais* conseillait qu'on prît l'habitude « d'avoir, non seulement en l'imagination, mais continuellement la mort en la bouche »[2]. Mais la suite nous indique aussitôt que ce n'est nullement de cela qu'il s'agit. Il s'agit plutôt, comme l'écrit G. Gastaud, de « transformer la vérité en prudence en s'en pénétrant de manière intime »[3]. Ce à quoi doit se livrer Ménécée, ce n'est pas à l'anticipation toujours recommencée de sa propre fin, mais à la pensée que la mort est néant de toute sensation ; qu'elle est, par conséquent, un *néant de douleur* tout comme elle est un néant de plaisir. Ce qui n'est rien ne saurait aucunement nous menacer, et l'idée du néant nous apporte la délivrance[4].

Ainsi la « droite connaissance » (γνῶσις ὀρθή) de ce que la mort n'est rien par rapport à nous fonde-t-elle la possibilité du bonheur en éradiquant – pour le dire comme le dit Jacques Amyot – cette

1. *Mén.*, § 124-125. — M. Conche traduit ainsi le début du passage : « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous » (*Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 219).

2. Montaigne (M. de), *Essais*, I, xx ; éd. P. Villey [1978], t. I, p. 90. — Cf. également : Sénèque, *Ep.*, 30, 18 : *Tu tamen mortem ut numquam timeas, semper cogita.*

3. Gastaud (G.), "La Vie éphémère. Commentaire du texte de la *Lettre à Ménécée* dissipant les illusions attachées à l'idée de la mort", *Cahiers philosophiques*, XXXI, 1987, 29-44.

4. Cf. Conche (M.), *Lucrèce et l'expérience*, op. cit., p. 88.

« cupidité de toujours être qui est le plus ancien et le plus véhément de tous les désirs »[1]. Et, avec la possibilité du bonheur, elle fonde celle de la liberté : « car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie »[2]. « Qui a appris à mourir, il a désappris à servir », écrira Montaigne en ce sens[3].

La *Lettre* en vient alors à considérer le néant de cette opinion (la crainte de la mort) qui a le *néant* pour objet. — Il n'y a, selon Épicure, rien moins qu'un vice de raisonnement à prétendre à la fois que le mort ne ressent plus rien et que la crainte de la mort ne laisse pas de se justifier, du fait de l'image anticipée que nous prétendons nous en faire dès cette vie. Et la morosité métaphysique d'une Mme de Sévigné écrivant à sa fille : « je trouve la mort si terrible que je hais plus la vie parce qu'elle m'y mène, que par les épines dont elle est semée »[4], est proprement *impensable* du point de vue d'Épicure. Puisqu'on n'a jamais de notion que de ce qui existe[5], comment l'attente de ce qui n'est rien pourrait-elle donc nous alarmer ? Craindre la mort, c'est « souffrir pour rien »[6].

« Ainsi, conclut le sage, le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus »[7]. Car la mort est, pour nous, *vivants,* du côté du non-être et de l'intangible, du côté des opinions vaines et de l'infinité du *vide* dont parle la physique[8], au lieu que les agrégats atomiques doués de réflexion – les hommes – sont du côté de l'être, du *plein,* du fini et, partant, du sensible[9]. Quant aux morts, ils ne sont plus là pour avoir l'expérience de leur propre sort :

1. Plutarque, *Contra Epic. beat.,* 1104 c : ὁ πόθος τοῦ εἶναι, πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος ὢν καὶ μέγιστος.

2. *Mén.*, § 125 : οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν.

3. Montaigne (M. de), *Essais,* I, xx ; loc. cit., t. I, p. 87.

4. Cf. Mme de Sévigné, *Lettre à Mme de Grignan,* 16 mars 1672 ; *in : Lettres,* t. II, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1957.

5. C'est là le principe fondamental de la théorie de la *prolepsis.*

6. *Mén.*, § 125 : ... κενῶς λυπεῖ.

7. *Mén.*, § 125 : τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.

8. Cf. Lanza (D.), "La massima epicurea *Nulla è per noi la morte*", *Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 357-365.

9. *Rien de ce qui est non-existant n'est sensible.* Ce dogme se déduit par contraposition d'un précieux passage de Sextus (*Adv. math.*, VIII, 9 = Us. 247) : « Épicure disait que tous les sensibles sont vrais et existants (ἀληθῆ καὶ ὄντα), car il ne faisait pas de différence entre dire que quelque chose est "vrai" (ἀληθές) et le dire "existant" » (ὑπάρχον).

les atomes qui les composaient sont désormais disséminés, et les êtres éphémères qu'ils avaient accidentellement constitués par leur assemblage provisoire ont disparu en tant que tels.

On doit pourtant se demander si cette démonstration n'a pas été obtenue *per sophisma figurae dictionis ;* et l'on peut distinguer en outre, quitte à briser indûment la logique interne du texte, trois sens différents du mot "mort".

La mort est, premièrement, le moment du passage, le décès en train d'arriver, – le « cas de mort » *(Todesfall),* pour parler avec Heidegger (ce sens affleure lorsqu'Épicure affirme qu'il est sot de dire que l'on souffre de ce qu'*elle* doit arriver)[1]. La mort est, en un deuxième sens, l'état qui suit le décès, la "non-vie", τὸ μὴ ζῆν, comme dit Épicure. Elle peut être enfin entendue, en une troisième et dernière acception, comme la conscience anticipée de cet état qui suit le décès, ou même, plus simplement, comme la prise en considération de notre finitude radicale (cf. le sens du terme "mort" lorsqu'Épicure assure que *la mort n'est pas en rapport avec les morts,* car ceux-ci ne sont plus).

Il y a donc lieu de se demander si la mort dont on nous dit qu'elle n'est rien par rapport aux vivants n'est pas la mort entendue *dans le second sens* (= la condition du cadavre), alors que la mort qui n'est rien par rapport aux défunts serait la mort au dernier des trois sens que l'on vient d'indiquer (= la *représentation* de la mort). Et ce serait comme par une manière de coup de force qu'Épicure nous aurait enjoint de nous tenir pour satisfaits de notre condition. « Concluons », déclarait Pierre Bayle, non sans quelque apparence de discernement, « que l'argument d'Épicure et de Lucrèce n'était pas bien arrangé, et qu'il ne pouvait servir que contre la peur des peines de l'autre monde. Il y a une autre sorte de peur qu'ils devaient combattre ; c'est celle de la privation des douceurs de cette vie »[2].

***

Les sens multiples de la préposition πρός déterminent d'emblée une disparité foncière dans les traductions qu'on a pu donner de notre formule. Cette préposition, lorsqu'elle gouverne l'accusatif, peut aussi bien signifier "vers" (πρὸς ἡμέραν, *vers le jour, à l'aurore ;* ἡ πρὸς Πελοππόνησον ὁρᾷ [THUC.], *la région qui regarde vers le Pélo-*

1. Cf. HEIDEGGER (M.), *Was ist Metaphysik ?*, Francfort, 8e éd. : 1960, p. 254.

2. BAYLE (P.), *Dictionnaire historique et critique* (1697), Genève, Slatkine Reprints, 1969, art. "Lucrèce", t. IX, p. 527-528.

*ponnèse*), "envers" (ἡ πρὸς τινα φιλία, εὔνοια [PLAT., *Rép.* 470 a], *l'amitié, la bienveillance envers quelqu'un*), "du point de vue de" (πρὸς τούς ξένους, *du point de vue des étrangers*) ou bien encore "par comparaison avec", "en proportion de", "en rapport avec" (κρίνειν τινα πρός τινα [PLAT., *Prot.* 327 d], *juger quelqu'un par comparaison avec quelqu'un*).

Certains, et ils constituent la majorité, ont donc rendu : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς par la formule : *La mort n'est rien pour nous*. Mais ce "pour", parce qu'il paraît traduire un datif que le grec ne comporte pas, infléchit quelque peu le texte au point que celui-ci paraît désormais signifier – outre que la mort est néant – que la continuelle imagination de la mort ne nous apporte rien de bon. Somme toute, en traduisant la formule de la sorte, c'est l'*utilitarisme* d'Épicure que l'on met implicitement en avant : parce que la pensée de la mort ne suscite aucune *affection* (ni de douleur, ni de plaisir) chez le sage, on ne trouverait aucun intérêt à tâcher de s'en faire une idée. «Épicure et Lucrèce, écrit Bayle en ce sens, supposent que la mort est une chose qui ne nous concerne pas, *et à laquelle nous n'avons aucun intérêt*»[1]. Parmi les traducteurs français, Hamelin, Solovine et Robin notamment, ont choisi d'adopter ce parti[2]. *Become accustomed to the belief that death is nothing to us,* dit Bailey[3], – ainsi que les principaux auteurs italiens qui rendent preque invariablement cette formule par la tournure : *nulla è per noi la morte*[4].

Notons enfin que plusieurs traducteurs du *De rerum natura* ont opté en faveur de cette même leçon, lorsqu'il s'est agi pour eux de trouver dans leur langue un équivalent au premier hémistiche du vers 830 du chant III de Lucrèce. Ce vers paraît d'ailleurs signaler que le poète romain a lui-même éprouvé ici quelque gêne pour tourner sa phrase en latin, puisqu'il s'est au fond résolu à traduire *deux fois de*

1. BAYLE (P.), *Dictionnaire...*, op. cit., art. "Lucrèce", t. IX, p. 527-528.

2. Cf. respectivement : *Revue de métaphysique et de morale,* XVIII, 1910, p. 397-440 (= trad. O. Hamelin); *Épicure. Doctrines et maximes,* Paris, Hermann, 1965, p. 98 (= trad. M. Solovine [1925]); *Lucrèce. De la nature. Commentaire,* l. I-II, p. CVIII, Paris, Les Belles Lettres, 1962 (= trad. L. Robin [1925] des trois lettres d'Épicure, précédant le *Commentaire* du poème de Lucrèce).

3. BAILEY (C.), *Epicurus. The extant remains,* Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 85; cf. également p. 95, où la formule est traduite de la même façon par Bailey lorsqu'elle réapparaît dans la *Maxime fondamentale II*.

4. Ainsi procèdent notamment E. Bignone (*Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita,* 1920; rééd. : 1964, p. 45) et G. Arrighetti (*Epicuro. Opere*[2], Einaudi, 1973, p. 108).

*suite* – une fois littéralement, et une fois en la précisant – la formule que nous étudions :

*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum.*[1]

« La mort n'est donc rien pour nous... », écrit ainsi Ernout pour rendre en français la première partie de ce vers[2] ; cependant que plusieurs interprètes, notamment au siècle dernier, se sont satisfaits d'un lapidaire *la mort n'est rien,* – afin sans doute d'éluder la difficulté qui réside dans le *ad nos* du latin, c'est-à-dire... dans le πρὸς ἡμᾶς du grec[3].

Une deuxième série de traductions réunit ceux des interprètes qui paraissent avoir jugé primordial de faire plus particulièrement ressortir le *nominalisme* d'Épicure. On lira alors, pour ne citer que la traduction de Marcel Conche : « la mort n'est rien *par rapport à nous* ». S'il est vrai qu'une telle transcription, plus encore que les précédentes, tend peut-être à accentuer quelque peu la tonalité *perspectiviste* de la formule originale (car la mort, après tout, *en soi,* n'est rien non plus), elle a le mérite de faire ressortir, pour parler comme Santayana, le fait que « craindre la mort, c'est, selon Épicure, craindre un *mot* »[4]. Les versions russes de la formule sont unanimes à la prendre en ce sens : смерть не имеет к нам никакого отношения (= la mort n'a aucune *relation,* aucune *communication* avec nous), traduisait Sobolevski dans l'édition russe d'Épicure et de Lucrèce que supervisa Petrovski[5]. Il a été suivi en cela par M. A. Dynnik, à

1. LUCR., *DRN,* III, 830.

2. *Lucrèce. De la nature,* Paris, Les Belles Lettres [1920], t. I, p. 116.

3. Cf. en particulier la trad. en prose de M. de PONGERVILLE parue chez Panckouke [1829], t. I, p. 121 : « La mort n'est donc rien, et ses terreurs ne doivent pas nous atteindre... » ; « la mort n'est rien, elle ne nous concerne en rien », traduisait pareillement E. LAVIGNE (*Lucr. De la nature des choses,* Paris, Hachette, 1870, p. 159) ; de même, enfin, la traduction espagnole donnée par L. ALVARADO (*Tito Lucrecio Caro. De la naturaleza de las cosas,* Caracas, Avila Gráfica, 1950, p. 146) porte : *Nada es por tanto la muerte y en nada nos toca.*

— On retrouvera, enfin, la même déréalisation radicale de la mort et la même omission du complément πρὸς ἡμᾶς dans des tournures telles que celle adoptée par LA GRANGE [1768] : « *Qu'est-ce donc que la mort,* et que nous importent ses terreurs si l'âme périt avec le corps ? » (*Lucr. De la nature des choses,* t. I, p. 291).

4. Cf. SANTAYANA (G.), *Three philosophical poets,* Cambridge, Harvard University Press, 1947, p. 51 : *Death is by definition a state that excludes experience. If you fear it, you fear a word.*

5. *Lucreti De rerum natura libri VI,* t. II : *Dissertationes. Commentarii Epicuri et Empedoclis fragmenta,* Moscou, Acad. des Sc. de l'URSS, 1947, p. 591.

l'ordre des mots près[1]. La mort n'a pour nous aucune *signification* (значенья), renchérit Z. A. Pokrovskaja, dans son article « Filosofkaja terminologija Lukreciia i Epikura (razdel kanoniki) »[2]. « La mort n'est donc *qu'un nom redoutable* », comme le dit plus explicitement encore, la traduction du baron Des Coutures lorsque celui-ci entend rendre en français le début du vers III, 830 de Lucrèce (= *Nil igitur mors est ad nos*)[3].

Une troisième manière de restituer la pensée d'Épicure consisterait, enfin, à traduire Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς – comme Lucrèce le fait lui-même dans le second hémistiche du vers III, 830 – par une tournure équivalant à : « La mort ne nous touche en rien »[4].

C'est alors, dans ce troisième cas, sur le *sensualisme* du philosophe du Jardin qu'on insiste sans doute le plus : car « ce que veut dire Épicure, comme l'écrit Domenico Pesce, c'est que la mort n'est jamais une *expérience* qui s'offre à un particulier, mais seulement un *événement* auquel nous pouvons assister »[5]. A propos du néant, Voltaire déclarait à Mme Du Deffand : *je crois bien que nous en tâterons*[6] ; durant le temps de la vie, affirme le fondateur du Jardin, jamais nous n'avons la moindre communication au non-être, jamais il ne nous est donné de "tâter" du néant.

Outre Lucrèce, dont on a déjà dit qu'il reprend et amplifie la formule d'Épicure, les autres membres de l'école durent, comme de juste, la mémoriser, eux aussi, et lui donner un large écho dans les

1. Dynnik (M. A.), *Materialisty drevnej Grecii,* Moscou, Acad. des Sc. de l'URSS, 1955, p. 213 : смерть не имеет никакого отношения к нам.

2. Cf. la p. 66 de l'art. de Z. A. Pokrovskaja cité ici ; *in : Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae,* XV, 1967, 63-83.

3. *Lucrèce. De la nature des choses,* Paris, Pierre Aubouyn, (1e éd. : 1692), éd. 1708 : t. I, p. 327.

4. Cf. *DRN,* III, 830 : *... neque pertinet hilum.*

— C'est ce parti qui paraît avoir la préférence de T. Stork, lequel intitule comme suit son étude des vers III, 830-869 de Lucrèce : *Der Tod berührt uns nicht ;* cf. Stork (T.), *Nil igitur mors est ad nos...*, Bonn, Habelt, 1970, p. 25. — Les Allemands rendent généralement par la tournure : *der Tod geht uns nichts an* la formule d'Épicure lui-même ; ainsi procède O. Gigon (*Epikur,* p. 45, Zürich, Artemis-Verlag, 1949), tout comme l'avait fait G. W. F. Hegel dans ses *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (= Leçons sur l'histoire de la philosophie),* Suhrkamp Verlag, t. II, p. 331.

5. Pesce (D.), *Saggio su Epicuro,* Bari, Laterza, 1974, p. 61.

6. Cf. sur ce point la petite pièce en vers insérée dans la deuxième lettre à Marie-Louise Denis, marquise Du Deffand, datée du 3 avril 1769 : « Du néant tout semble sortir, / Dans le néant tout se replonge » ; *in : Correspondance* de Voltaire, Bibl. de la Pléiade, t. IX (1985), p. 850.

discussions qu'ils eurent à mener contre les tenants des sectes rivales, comme dans les textes qu'ils produisirent à seule fin de convaincre le plus grand nombre[1]. Philodème de Gadara, notamment, lorsqu'il en vient à rappeler les maximes du quadruple remède, ne manque pas de faire figurer en bonne place celle qui nous intéresse présentement : ainsi procède-t-il dans le *De morte*[2]; tout de même que dans son traité *Contre les [Sophistes]*, dans lequel il demande pareillement « qu'on ait seulement sous la main ce quadruple remède : Dieu n'est pas à craindre, *la mort est privée de sensibilité,* le bien est facile à se procurer, la souffrance est facile à supporter »[3].

Sénèque, bien sûr, fait référence à l'argument et il en use notamment dans la *Lettre IV à Lucilius* : « la mort vient à toi : tu devrais la craindre, si elle pouvait séjourner avec toi; mais de deux choses l'une : ou elle ne t'atteint point ou elle te touche et passe »[4]. Outre qu'il y fait de fréquentes allusions[5], Cicéron, par deux fois, fait, lui aussi, mention de cette même formule en lui consacrant un rapide commentaire. En ce qui concerne la mort, écrit-il tout d'abord, au livre V des *Tusculanes,* la doctrine d'Épicure « repose sur l'idée que la désorganisation de l'être entraîne la perte du sentiment, et, d'autre part, sur cette conclusion que *ce qui est privé de sentiment est pour nous sans importance* »[6]. Nous trouverions dans le *De finibus* une référence encore plus explicite : « [Épicure], déclare ici l'orateur, a brièvement et en découvrant bien sa pensée, exprimé cette idée que "la mort n'est rien qui nous concerne"; en effet, la chose dans laquelle a eu lieu la dissolution est incapable de sentiment »[7]. Et c'est enfin *pour son*

1. Cf. GIGANTE (M.), "La chiusa del *De morte* di Filodemo", *in : Ricerche filodemee,* Napoli, 1969, p. 63 sq.

2. Cf. GIGANTE (M.), "Filodemo *De morte* IV 3", *Rendiconti della Accad. di Archeol., Lettere e Belle Arti,* XXVIII, 1953, 119-132.

3. Nous citons ici la traduction que Solovine a donnée de ce passage (cf. *Épicure. Doctrines et maximes ;* rééd. : Paris, Hermann, 1965, p. 151), dont le texte grec (= VH², t. I, f. 148) figure à la p. 69 des *Epicurea* d'Usener : παρέ[στω] μόνο[ν] ἡ τετραφάρ[μα]κος· ἄφοβον ὁ θεός, ἀναίσθητον ὁ θάνατος, καὶ τάγαθὸν μὲν εὔκτη[τον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ[αρ]τέρητον.

4. SÉNÈQUE, *Ep.*, 4, 3 : *Mors ad te venit : timenda erat, si tecum esse posset ; necesse est aut non perveniat aut transeat.*

5. Lorsque, notamment, il évoque les quatre "ingrédients" du *tétrapharmakon.* — Ainsi, par ex., dans le *De fin.*, I, XIX, 62-64 : *sapiens... neglegit mortem* (= « le sage... ne s'inquiète pas de la mort »).

6. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXI, 88 : *De morte enim ita sentit, ut dissoluto animante sensum extinctum putet, quod autem sensu careat, nihil ad nos id iudicet pertinere.*

7. CICÉRON, *De fin.*, II, XXI, 100 : *scripsit [sc. Epicurus] ... « mortem nihil ad nos pertinere ; quod enim dissolutum sit id esse sine sensu ; quod autem sine sensu, sit id nihil ad nos pertinere omnino ».*

*propre compte* que Cicéron reprend, dans les très éclectiques *Tusculanes,* ce raisonnement qu'il a pourtant dénigré par ailleurs : « de même que rien n'a eu d'intérêt avant notre naissance, ainsi, écrit-il (en employant un argument qu'on retrouve aussi chez Lucrèce), rien n'en aura après notre mort ». Où donc le mal pourrait-il trouver place « attendu que la mort n'intéresse ni les vivants ni les morts ? Les seconds sont inexistants ; les premiers seront hors de sa portée »[1]. Si la mort amenait la fin de toutes choses, alors le philosophe du Jardin serait dans le vrai, écrit en substance l'orateur, qui emploie – notons-le – à plusieurs reprises les termes mêmes ou, du moins, des termes approchant au plus près ceux que Lucrèce utilise pour sa part en traduisant la sentence d'Épicure[2].

On pourrait retrouver à une époque récente, ou même contemporaine, plusieurs occurrences de notre formule chez des auteurs qui en conservent non seulement la lettre mais aussi l'intention et l'esprit.

Ainsi, le premier ouvrage de Ludwig Feuerbach : *Pensées sur la mort et l'immortalité (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* 1830) – celui même qui lui valut de se voir fermer les portes de l'Université pour cause d'athéisme – constitue-t-il dans une large mesure un strict démarquage des § 124-125 de la *Lettre à Ménécée*[3]. A des considérations dont l'éclosion n'a, certes, pu avoir lieu que sur le sol de l'hegélianisme[4], à des thèmes qui annoncent déjà l'*Essence du Christianisme*[5], Feuerbach juxtapose, en effet, la démonstration de ce que ni la mort ni l'immortalité – au sens vulgaire de ces deux termes – n'existent véritablement : « la mort, déclare-t-il notamment, n'existe

1. Cicéron, *Tusc.*, I, xxxviii, 91-92 : ... *ut nihil pertinuit ad nos ante ortum, sic nihil post mortem pertinebit. In quo quid potest esse mali, cum mors nec ad vivos pertineat nec ad mortuos ? Alteri nulli sunt, alteros non attinget.* — Cf. Lucr., *DRN,* III, 832-842.

2. Cicéron emploie en effet les verbes *pertinere* (cf. Lucr., *DRN,* III, 830 : *Nil igitur mors est ad nos neque* pertinet *hilum*) et *attingere* (cf. Lucr., *DRN,* III, 852-853, où Lucrèce fait usage d'un verbe de signification et de consonance presque identiques : *Et nunc nil ad nos de nobis* attinet, *ante / qui fuimus*).

3. Le titre donné ici à ces pages – qu'on intitule fréquemment : *Todesgedanken* – correspond en réalité à celui de l'*ensemble* du troisième volume des *Œuvres complètes* de Feuerbach. — On citera également, dans cette brève recension, quelques passages de l'opuscule : *Dieu, la Liberté et l'Immortalité* (publ. en 1866, *in :* vol. X des *Œuvres complètes*).

4. Cf. notamment le thème de la solidarité de la mort et de la présence de l'*infini* en l'homme (« ce qui ne contient pas l'infini ne peut pas mourir » ; *Sämmtliche Werke,* Leipzig, 1847-1866, vol. III, p. 20), ainsi que la liaison établie entre la mort et la liberté.

5. Notamment l'affirmation selon laquelle sans la mort, il n'y aurait pas d'amour : « l'amour ne serait pas parfait, s'il n'y avait pas la mort ».

que pour les vivants, ce n'est pas la destruction positive mais seulement une destruction "auto-destructrice", une destruction qui n'est rien en soi. La mort est en réalité *la mort de la mort ;* en finissant la vie, elle finit elle-même »[1] et meurt de son absence de contenu. Elle n'est *mort* « que pour les vivants »[2]. Car « ce n'est qu'avant et non *dans* la mort que la mort est douloureuse... », renchérit Feuerbach, non sans paraître jouer sur l'ambiguïté du mot *mort,* ainsi que l'avait fait Épicure avant lui ; *« elle existe avant qu'elle n'ait lieu mais n'est pas après qu'elle a été »*[3]. Aussi la mort n'est-elle « rien elle-même, elle n'est ni absolue ni positive et n'a de réalité que dans l'imagination de l'homme »[4].

Anatole France enfin, qui écrivit un charmant *Jardin d'Épicure,* lequel est d'ailleurs plutôt parsemé de fleurs cueillies chez Pyrrhon et Montaigne que chez les philosophes du Jardin[5], a lumineusement traduit le raisonnement d'Épicure tendant à montrer la vanité et l'absurdité de la crainte de la mort : « je suis, elle n'est pas ; elle est, je ne suis plus »[6]. Et c'est le même argumentaire qu'invoque allusivement le citoyen Brotteaux, héros malheureux du roman *Les Dieux ont soif,* – tout d'abord lorsqu'il polémique en toute liberté avec l'ecclésiastique Longuemare ; puis, lorsqu'il se retrouve en prison et attend d'être fixé sur son sort ; et lorsque, enfin, il est conduit à l'échafaud sur ordre du tribunal révolutionnaire[7] : comme il a surmonté l'« atroce douleur » qui avait surpris un moment ses entrailles, Brotteaux se remémore « les vers du poète de la nature : *Sic ubi non erimus...* »[8]. Tout garrotté qu'il est et secoué dans l'« infâme charette », il conserve « une attitude tranquille et comme un souci de ses aises ». Il meurt, en somme, en philosophe épicurien[9].

1. Feuerbach (L.), *Sämmtliche Werke,* X, p. 84-85.
2. *Ibid.*, III, p. 71.
3. *Ibid.*, X, p. 84.
4. *Ibid.*, X, p. 84.
5. France (A.), *Le Jardin d'Épicure,* Paris, Calmann Lévy, 1900.
6. Cité notamment par C. Diano, dans son article : "Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Études philosophiques,* 1967, n° 2, p. 180.
7. France (A.), *Les Dieux ont soif,* Paris, Calmann Lévy, 1912. — Cf. respectivement les chapitres VI, XIX et XXIV de ce roman.
8. Brotteaux récite avec prédilection les vers III, 838 sq. du *De rerum natura :* « Quand nous aurons cessé de vivre, rien ne pourra nous émouvoir, non pas même le ciel, la terre et la mer confondant leurs débris... ».
9. France (A.), *Les Dieux ont soif,* loc. cit., p. 319.

**"La mort n'est rien pour nous"**
**... à force d'y penser toujours**

On trouve dans le livre I des *Essais* de Montaigne deux occurrences de la formule ou – pour parler avec Jean Deprun – de la *cellule idéelle :* "la mort n'est rien pour nous"[1].

Dans le chapitre XIV du livre I des *Essais,* lequel est intitulé : *Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons,* Montaigne développe les maximes d'une sagesse d'inspiration essentiellement stoïcienne. La fortune nous « fournissant simplement de matière, c'est à nous, écrit-il, de luy donner la forme »[2]; aussi, cette mort que certains « appellent des choses horribles la plus horrible »[3], mille exemples nous peuvent assurer que certains l'ont affrontée avec panache ou fermeté. Pyrrhon, poursuit Montaigne, « se trouvant un jour de grande tourmente dans un bateau, montrait à ceux qu'il voyait le plus effrayés autour de lui, et les encourageait par l'exemple d'un pourceau, qui y était nullement soucieux de cet orage »[4]. Cet avantage de la raison dont nous faisons grand cas, demanda le sage à ses compagnons, n'aurait-il été mis en nous que pour notre tourment? La connaissance des choses ne nous servira plus de rien « si nous en perdons le repos et la tranquillité »[5].

Mais, si notre nature nous enjoint de mépriser la mort, pourrons-nous toutefois, se demande l'auteur des *Essais,* traiter sur le même pied la *douleur* pendant le temps qu'elle nous étreint? — Ici, répond Montaigne, « tout ne consiste pas en l'imagination. [...] Le pourceau de Pyrrho est icy de notre escot[6]; il est bien sans effroy à la mort, mais si on le bat il crie et se tourmente »[7]. Aussi est-ce moins la mort que la douleur, « son avant-coureuse coutumière », que nous craignons sans doute le plus. Car, pour ce qui est de la mort :

*Aut fuit, aut veniet, nihil est praesentis in illa,*

1. Une *cellule idéelle* est, suivant la définition qu'en donne J. Deprun, un mot de ralliement du genre humain, – une sorte d'*axiome portatif,* constituant toujours un "indicateur de tendance", soit que certains en font usage et d'autres non, soit que tous l'emploient, mais dans plusieurs sens différents.

2. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 51. — Tout ce passage figure dans la première édition des *Essais* (1580); P. Villey situe sa date de composition vers 1572.

3. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 51.

4. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 54-55.

5. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 55.

6. *C'est-à-dire :* de notre côté.

7. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 55.

« ou elle fut, ou elle sera ; il n'y a rien de présent en elle », conclut-il en citant un vers de La Boétie, tiré d'un tout autre contexte, mais à l'évidence inspiré par notre formule[1].

On rencontre une autre occurrence de la même cellule idéelle chez Montaigne, – dans le chapitre XX du même livre I des *Essais*. Cet essai a pour titre : *Que philosopher est apprendre à mourir*[2]. Montaigne s'y étonne de l'impréparation et de l'insouciance dont font montre les hommes à l'égard de la mort : « ils vont, ils viennent, ils trottent, ils dansent, de mort nulles nouvelles »[3]. Pour ne point risquer d'être surpris par elle, pour n'avoir plus rien à craindre en cette vie, le remède, écrit-il, est de « soutenir de pied ferme » cet ennemi auquel nous ne pouvons prétendre échapper : « ôtons-lui l'étrangeté, pratiquons-le, accoutumons-le, n'ayons rien si souvent en la tête que la mort »[4]. En toute occasion de la vie, parmi les dames et les jeux, parmi les fêtes et la joie, il convient de "remâcher" la mort afin de mieux l'"apprivoiser"[5]. Et c'est dans ce contexte précis que Montaigne déclare aussi que « la mort est moins à craindre que rien, s'il y avait quelque chose de moins ». A la suite de quoi, il donne le couple de vers latins dont cette dernière phrase constituait la traduction très exacte :

*multo mortem minus ad nos esse putandum*
*Si minus esse potest quam quod nihil esse videmus*[6].

1. MONTAIGNE (M. de), *Essais*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 56. — Cf. LA BOÉTIE (É. de), *Satire en vers latins Ad Michaëlem Montanum ; Poemata XX*, vers 273 ; *in : Œuvres complètes*, éd. de 1892, p. 233. — Il est à noter que La Boétie ne parlait nullement de la mort mais du *...plaisir* dans le passage d'où ce vers est extrait ! De la *voluptas*, il assurait qu'elle est légère, petite et – somme toute – *nulle* (v. 269 : *Et levis, et parva est, et denique nulla voluptas*) ; elle *meurt*, en effet, en naissant (v. 270-271 : *interit una exoriens*). — Le *volucris* du vers 272 (*Eripuit sensum volucris fuga* = « un prompt envol ôte le sentiment ») confirme qu'on a bien affaire à une transposition de la diatribe lucrétienne (cf. dans le *De rerum natura*, les célèbres *volucres* du vers III, 880).

2. MONTAIGNE (M. de), *Essais*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 81-96 ; Villey estime que la majeure partie de cet *Essai* date de 1572. — La formule qui sert de titre à l'essai est reprise de Cicéron (*Tusc.*, I, XXX, 74) qui l'avait lui-même trouvée chez Platon (*Phédon*, 81 a). Il est à noter que Montaigne, qui l'endosse ici sans réserves, la critiquera dans le chap. XII du livre III (cf. loc. cit., t. II, p. 1051).

3. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 86.

4. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 86.

5. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 86 et 88.

6. LUCR., *DRN*, III, 926-927.

Cet emprunt à Lucrèce[1], qui date de la première rédaction des *Essais*[2], est agrémenté – mais plus tard – d'une assomption du "coup de force" théorique dont le texte original d'Épicure avait assorti la formule. C'est en effet par une addition manuscrite postérieure à 1588 que Montaigne ajoute alors en cet endroit : « [la mort] ne vous concerne ny mort ny vif : vif, parce que vous estes : mort, parce que vous n'estes plus »[3].

C'est que, comme le confirme l'examen du chapitre XII du livre III des *Essais,* la pensée de Montaigne a connu une certaine évolution sur ce point. Au conseil d'« avoir, non seulement en l'imagination, mais continuellement la mort en la bouche »[4], succède en 1595 le conseil de se préparer plutôt contre... les préparations à la mort[5]. Les termes mêmes qui étaient censés nous représenter la folie du vulgaire, qui jamais ne pense à la mort – sa « brutale stupidité », sa « nonchalance bestiale », etc.[6] – désignent au contraire dans les éditions ultérieures une simplicité *naturelle* que le sage paraît avoir désormais tout lieu de se donner pour modèle : « le commun n'a besoin ni de remède ni de consolation qu'au coup, et n'en considère qu'autant justement qu'il en sent »[7]. Sa "profonde *nonchalance*" et sa "*stupidité*", en ne lui faisant songer à la mort que pendant qu'il se meurt, nous incitent à tenir, nous aussi, « école de bêtise »[8].

Ainsi, dans le chapitre XX du livre I des *Essais,* rédigé pour l'essentiel vers l'année 1572, Montaigne a-t-il ajouté *après coup* la mention du raisonnement d'Épicure, dans un contexte qui ne l'admettait que malaisément, cependant qu'il rejoignait très explicitement – mais dans des textes *postérieurs,* contenus dans le livre III –,

1. P. Villey rappelle qu'on trouve 149 citations de Lucrèce dans les *Essais,* dont *plus du tiers* (53 précisément) proviennent du livre III ; cf. VILLEY (P.), *Les sources et l'évolution des* Essais *de Montaigne,* Paris, Librairie Hachette, 2e éd. : 1933, p. 188.

2. L'édition Villey des *Essais* permet en effet au lecteur de distinguer ce qui appartient au texte de l'édition de 1580 (passages signalés par un **A**), ce qui ressortit au texte de l'édition de 1588 (passages notés : **B**), et, enfin, les additions ultérieures (notées : **C**) que seule a prises en compte l'édition posthume de 1595.

3. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XX ; loc. cit., t. I, p. 95.

4. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 90.

5. *Ibid.,* III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1051 (les développements desquels ressort une pareille tonalité n'apparaissent jamais avant l'édition de 1588).

6. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 84-85 (passages de type **A**, c.-à-d. antérieurs à 1580).

7. *Ibid.*, III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1052. — On ironisait au contraire dans le chap. XX du livre I sur ce que, concernant la mort, « le *remède* du vulgaire, c'est de n'y penser pas ». (loc. cit., t. I, p. 84 ; souligné par nous).

8. *Ibid.*, III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1052.

l'attitude que suggèrait originellement la maxime selon laquelle « la mort n'est rien pour nous », c'est-à-dire l'attitude épicurienne de mise à distance et d'évacuation radicale de ce nom vide qu'est la mort[1].

**"La mort n'est rien pour nous"**
**... parce qu'on la souhaite**

La mort n'est rien pour nous, disent enfin une troisième série d'auteurs, pour la bonne et simple raison... que le sage y aspire toute sa vie durant.

C'est en particulier ce que prétend enseigner l'*Axiochos,* dialogue pseudo-platonicien, qui fut probablement composé au Ier siècle avant notre ère[2]. Au cours d'une promenade qui devait le mener vers le Cynosarge[3], Socrate, à peine arrivé à la rivière Ilissos[4], aperçoit Clinias, fils d'Axiochos, qui paraît être en grand émoi : « mon père, s'écrie celui-ci, vient [...] d'être frappé d'un malaise subit, il est dans un état désespéré et sa vie touche à son terme ! De plus, la pensée de la fin le désole. [...] Arrive donc [Socrate], apporte-lui tes apaisements coutumiers ! », demande enfin Clinias[5]. Le sage s'exécute et commence de suivre le fils vers la demeure du père mourant. Suit un bref entretien entre Socrate et ce dernier, dont l'efficacité paraît incontestable puisqu'à la fin de cet échange, le malade – d'ailleurs promptement rétabli au physique aussi bien qu'au mental – déclare au fils de Phénarète[6] : « j'ai honte, Socrate de t'adresser la parole ! Je suis en effet si éloigné de craindre la mort, que déjà, pour elle j'ai même de l'amour ! [...] et déjà je fais fi de la vie, puisque je m'en vais changer pour une résidence meilleure »[7].

1. Notons toutefois qu'Épicure dit qu'il *sait* que la mort n'est rien : même lorsqu'il rejoint *pratiquement* l'attitude d'Épicure, Montaigne préfère déclarer, pour sa part, que *de la mort il ne sait rien* (cf. *Essais,* III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1053). — Cf. également : CHARRON (P.), *De la Sagesse,* l. II, chap. 11 ; Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. II, p. 240 : « pourquoy et comment craindra-t-on ce qu'on ne sçait ce que c'est ? ».

2. *In :* PLATON, *Œuvres complètes* (trad. L. Robin), Paris, Bibl. de la Pléiade, 1950, t. II, p. 1322-1333.

3. Le Cynosarge était une place d'Athènes où s'élevait un temple d'Hercule et un gymnase dans lequel Antisthène, le fondateur de la secte cynique, avait établi son école.

4. Cf. le début du *Phèdre* (229 a) : Socrate et Phèdre vont s'étendre à l'ombre d'un platane, au bord de la rivière Ilissos, pour faire la lecture d'un discours de Lysias.

5. *Axiochos,* 364 d.

6. Cf. PLATON, *Théétète,* 149 a, – où Socrate évoque la figure de sa mère, la sage-femme Phénarète, et prétend pratiquer le même métier qu'elle.

7. *Axiochos,* 372 b.

Il se trouve que de très nombreuses idées ou formules sont d'évidence communes à l'*Axiochos* et à l'argumentaire épicurien, – tel qu'on le trouvera exposé, en particulier, dans le *De rerum natura* de Lucrèce. Outre des déclarations très précises touchant le caractère "déplaisant" de la politique[1] et une allusion (assez banale, au demeurant) à la démesure de l'« être amphibie » qui s'est « lancé sur mer » bien qu'il ait la terre pour élément naturel[2], l'*Axiochos* renferme au moins six thèmes dont la coloration épicurienne ne fait, semble-t-il, aucun doute : l'auteur de ce dialogue aura donc paradoxalement puisé dans l'argumentaire du Jardin, pour mieux convaincre son lecteur... de ce que "là-bas" (κείσε), nous serons enfin à jamais libérés de la "prison d'ici" (ἐκ τῆσδε τῆς εἱρκτῆς)[3].

Afin d'amener à la raison l'insensé qui, se désolant à la pensée de sa fin prochaine, « pousse des gémissements accompagnés de pleurs et de battements des mains »[4], Socrate utilise en effet :

1. La comparaison du vieillard craintif et du *petit enfant* : « se comporter avec une semblable mollesse et en faisant difficulté de se laisser arracher, c'est, dit-il au vieil Axiochos, se comporter en marmot (νηπίου) et non point comme on le doit à l'âge de raison »[5].

2. Le procédé rhétorique consistant à conférer aux premiers vagissements de l'enfant une signification symbolique et prémonitoire : le début de la vie marque aussi celui du désagrément. Ainsi, sous le couvert de l'autorité du « docte Prodicos », Socrate demande-t-il à Axiochos : « dès les premières heures qui suivent sa naissance, le marmot ne pleure-t-il pas et n'est-ce pas par le chagrin qu'il commence de vivre ? »[6]. Un peu plus loin, lorsqu'il s'appuie sur quelques citations poétiques pour fonder une conception pessimiste de l'existence terrestre, Socrate parle, en particulier, d'un poète – dont il omet de nous donner le nom – qui nous enjoindrait « de nous lamenter sur

1. *Axiochos,* 369 a. — « Rien ne m'est apparu plus déplaisant que la politique ! », déclare Axiochos en renchérissant sur cette fausse dubitation de Socrate : « qui en effet pourrait être heureux à vivre en rapport avec la foule, s'il entend ses claquements de langue approbateurs ou ses applaudissements ? ».

2. *Ibid.*, 368 b. — Cf. Lucr., *DRN,* V, 1006, parlant de l'*improba navigii ratio,* c.-à-d. de « l'art funeste de la navigation ».

3. *Axiochos,* 370 d : « [Socr.] : Là-bas, en effet, c'est libéré de la prison d'ici que tu te rendras » : écho, vraisemblablement, du *Phédon,* 67 c et 83 a *in fine.*

4. *Ibid.*, 365 b. — Cf. Lucr., *DRN,* II, 55 sq. : « Car, semblables aux enfants qui tremblent et s'effrayent de tout dans les ténèbres aveugles... » et *DRN,* III, 952-953, où la Nature réprimande, "gourmande" *(increpare) comme un enfant,* le vieillard qui se plaint de devoir mourir.

5. *Ibid.*, 365 b.

6. *Ibid.*, 366 d.

l'enfant qui naît pour s'acheminer vers tant et de si grandes misères »[1]. Or, nous retrouvons identiquement cette très morose considération chez Lucrèce[2].

3. Socrate use également de l'argument selon lequel le passé est comme un *miroir* de l'avenir[3]. Il dit ainsi à Axiochos : le changement que la mort occasionne n'est autre chose que le passage à « une totale insensibilité, une insensibilité identique à celle qui a précédé ta naissance ! »[4]. De même que Lucrèce désigne à Memmius le néant qu'a constitué, pour la sensibilité de ceux qui n'étaient pas encore nés, le « choc effroyable » des guerres Puniques et qu'il l'invite à considérer comme aussi peu redoutable la condition qui suivra le divorce de notre corps et de notre âme[5], le Socrate de l'*Axiochos* fait identiquement constater à son interlocuteur : « aussi bien, sous le régime de la constitution de Dracon ou de celle de Clisthène, rien de fâcheux ne t'atteignait, puisque, première raison, tu n'existais pas, éventuel sujet de mécontentement ; de même non plus après le trépas, cela ne se produira, puisque alors tu n'existeras pas comme sujet du mal qui sera ! »[6].

4. Le sage recourt aussi à l'argument selon lequel la crainte de la mort enveloppe une *projection* imaginaire du vivant auprès de son propre corps mort.

Axiochos se lamente en se représentant le destin de sa propre charogne : « je ne sais où [...] je serai vivant invisible et ignoré ; pourriture qui se change en vers de viande et vers de terre ! »[7]. « Mais, lui répond Socrate, comment y aurait-il place pour la peine dans un état qui ne nous donnera pas la connaissance de ce qui sera pénible ? Si, dans ton ignorance, tu n'avais en effet, Axiochos, commencé par joindre au petit bonheur à cette privation l'existence conjecturale d'une perception (αἴσθησις), jamais tu ne t'effraierais de mourir ! La vérité

1. *Axiochos*, 368 a. — On sait par Cicéron (*Tusc.*, I, XLVIII, 115) que c'est là une pensée extraite d'une tragédie d'Euripide (480/406 av. J.-C.) intitulée *Cresphonte* et aujourd'hui perdue.

2. Cf. LUCR., *DRN*, V, 226-227.

3. Cf. *ibid.*, III, 974-975 : *speculum... futuri temporis*, et III, 853 : « et la pensée de ce moi de jadis ne nous étreint d'aucune angoisse » *(neque iam de illis nos adficit angor)*.

4. *Axiochos*, 365 d.

5. Cf. LUCR., *DRN*, II, 832-842.

6. *Axiochos*, 365 d. — Le code rédigé par Dracon à la fin du VII^e siècle av. J.-C. avait constitué la première tentative d'instituer un droit commun pour tous les Athéniens ; quant à Clisthène (fin du VI^e siècle av. J.-C.), il est considéré comme le père fondateur de la démocratie athénienne.

7. *Ibid.*, 365 c.

est que tu te mets toi-même sens dessus dessous : épouvanté à l'idée d'être par la suite privé de ton âme, d'un autre côté c'est l'âme que tu ceins de cette privation ! et tandis que tu redoutes de ne plus percevoir plus tard, tu t'imagines que c'est par une perception que tu saisiras cette future absence de perception ! »[1]. Il est irrationnel de déclarer : "*je suis*" au sujet de mon propre cadavre : la mort est non-être, en effet. Quant à l'*ego*, il y est irrémédiablement introuvable[2].

5. On trouve encore dans l'*Axiochos* une critique de la vaine crainte d'être privé des biens de cette vie : « de cette lumière que voilà, je vais être privé, ainsi que de ces biens ! », proteste l'insensé[3]. Car la peur de la mort se nourrit également de ce qu'il faut, comme dit Ronsard, « quitter maison et vergers et jardins »[4]. Tout comme Lucrèce, ironisera sur le fait que l'insensé se garde bien d'ajouter que le regret de tous ces biens (maison joyeuse, fidèle épouse et enfants adorés) ne nous suit nullement dans la mort[5], Socrate enseigne à Axiochos qu'il ne saurait y avoir nulle place pour la peine « dans un état qui ne nous donnera pas la connaissance de ce qui est pénible »[6]. Celui qui n'est pas ne prend donc même pas conscience de cette privation[7].

6. On trouve enfin dans cet ouvrage une évidente reprise du passage de la *Lettre à Ménécée* dans lequel Épicure déclare que la mort n'est rien pour nous[8].

« Or, un jour, affirme Socrate, j'ai entendu dire aussi à Prodicos que la mort ne concerne ni les vivants, ni ceux qui ont effectué le changement de condition...

— Ax. : Que signifie ce langage, Socrate ?

1. *Axiochos*, 370 a : καὶ ταρβεῖς μὲν τὸ μὴ αἰσθήσεσθαι, καταλήψεσθαι δὲ οἴει τὴν οὐκ ἐσομένην αἴσθησιν αἰσθήσει.

2. Cf. Lucr., *DRN*, III, 879-883 : « Le vivant, en effet, qui se représente que son corps, après la mort, sera déchiré par les oiseaux et les bêtes de proie, s'apitoie sur sa propre personne ; c'est qu'il ne se sépare pas de cet objet, il ne se distingue pas assez de ce cadavre étendu, il se confond avec lui, et debout à ses côtés, il lui prête sa sensibilité ».

3. *Axiochos*, 365 c ; cf. également, 370 d : « ce qui me fait de la peine, c'est d'être privé des biens de la vie ».

4. Cette dernière citation s'inspire du premier vers d'un sonnet de Ronsard (*Derniers vers*, Garnier-Flammarion, p. 196). — Cf. au sujet de la perte des *praemia vitae*, c.-à-d. des biens de la vie : Lucr., *DRN*, III, 894 sq.

5. Lucr., *DRN*, III, 900-901.

6. *Axiochos*, 370 a.

7. *Ibid.*, 370 a.

8. *Mén.*, § 124-125. — Cf. Lucr., *DRN*, III, 830.

— Socr. : Il signifie que, pour les vivants, elle n'existe pas, et que n'existent pas ceux qui sont morts ! (Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσιν).

Par conséquent, puisque tu n'es pas mort, à cette heure elle ne te concerne pas, et elle ne te concernera pas non plus en cas de malheur, puisque alors tu ne seras pas ! »[1].

On sait pourtant que ce curieux petit texte développe parallèlement des thèses platonisantes auxquels les arguments épicuriens que l'on vient d'évoquer ne sont guère que *juxtaposés*. Le même Socrate qui nous dit que la mort ne nous touche en rien, professe l'immortalité de toute âme[2] et définit notre humaine condition comme celle d'« une âme, [d'] un être animé immortel, bloqué dans un poste de garde qui est mortel »[3]. C'est donc *constamment,* déclare-t-il, que notre âme pâtit de son union au corps : « y étant de force associée, elle désire l'éther céleste qui lui est congénère »[4]. La mort est, par conséquent, une séparation (ἀπαλλαγὴ), – ainsi que la définissait le *Phédon*[5] : « la mort, dit le Socrate de l'*Axiochos,* est la libération d'un mal pour passer à un bien »[6].

Un mythe eschatologique, que le sage dit tenir d'un mage appelé Gôbryas, termine même le dialogue. Nous y voyons Minos et Rhadamante siégeant dans les Enfers et désignant les scélérats qui vont être livrés aux ténèbres et aux châtiments éternels, cependant que « ceux qui ont été initiés » (οἱ μεμυημένοι) commencent de jouir d'une existence agréable et exempte de toute peine[7]. Aussi, en s'appuyant notamment sur le travail mené par O. Immisch, qui avait relevé en son temps les nombreuses contradictions que recèle le discours de Socrate[8], J. Chevalier pouvait-il tirer cette conclusion de sa propre

1. *Axiochos,* 369 c ; « vanité donc que ce chagrin (μάταιος οὖν ἡ λύπη), que ces lamentations d'Axiochos sur ce qui n'est ni ne sera eu égard à Axiochos ! », poursuit Socrate aussitôt. — Prodicos le Sophiste vivait au V^e^ siècle av. J.-C.

2. *Ibid.*, 372 a : « toute âme, sans exception, est immortelle ».

3. *Ibid.*, 365 e.

4. *Ibid.*, 366 a : ἡ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα.

5. Platon, *Phédon,* 64 c.

6. *Axiochos,* 366 b : ὥστε ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή.

7. *Ibid.*, 371 a-372 a.

8. Immisch (O.), *Philologische Studien zu Plato. Erstes Heft : Axiochus,* Leipzig, Teubner, 1896.

étude du dialogue : « l'argument d'Épicure se tient; celui de l'*Axiochos* n'est qu'un jeu de mots de rhéteur »[1].

***

Pour ne point quitter les auteurs que forma ou qu'influença l'Académie platonicienne, on signalera encore une autre occurrence du : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς dans le chapitre 15 de la *Consolation* que Plutarque adressa à Apollonios, à l'occasion de la mort prématurée de son fils.

Reprenant l'hypothèse rapidement envisagée dans l'*Apologie* par Socrate, selon laquelle la mort pourrait bien être un anéantissement (φθορά) et une dissolution (διάλυσις) complète du corps et de l'âme[2], l'auteur de cette *Consolation* déclare, en effet, que « même en ce cas, celle-ci n'est pas un mal, car elle a pour conséquences l'absence de sensation et la délivrance de toute douleur et de tout souci. [...] Car le bien, par nature, ne peut exister que par rapport à ce qui a être et subsistance, et il en va de même aussi du mal »[3]. Puis, Plutarque a recours à la thématique (qu'on a déjà signalée dans l'*Axiochos,* comme dans le *De rerum natura*) du passé conçu comme image spéculaire de l'avenir : « de même que les événements qui ont précédé notre naissance ne nous concernaient pas du tout, écrit-il, ainsi les événements qui suivront notre mort ne nous concerneront-ils plus. [...] L'état qui suit la mort est le même que celui qui précède la naissance »[4].

C'est *Arcésilas* qui, selon les dires de Plutarque, aurait déclaré plaisamment : « ce que nous appelons un mal, la mort, est la seule de toutes les choses que nous regardons comme des maux qui n'ait jamais fait souffrir personne, lorsqu'elle est là, et qui fasse souffrir lorsqu'elle n'est pas là, mais qu'on l'attend »[5]. Puis, aussitôt, le spiri-

1. Chevalier (J.), *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien L'Axiochos sur la mort et l'immortalité de l'âme,* Lyon, A. Rey, 1914, p. 76-77. — Le même auteur parle également d'une « contamination maladroite de Platonisme et d'Épicurisme » *(ibid.)*.

2. Cf. Platon, *Apologie,* 40 c-d.

3. Plutarque, *Consolation à Apollonios,* 15 ; éd. J. Hani, Paris, Klincksieck (Études et Commentaires), 1972, p. 104.

4. *Ibid.*, 15 : καὶ καθάπερ τὰ πρὸ ἡμῶν οὐδὲν ἦν πρὸς ἡμᾶς, οὕτως οὐδὲ τὰ μεθ' ἡμᾶς οὐδὲν ἔσται πρὸς ἡμᾶς.

[...] ἡ γὰρ αὐτὴ κατάστασίς ἐστι τῇ πρὸ τῆς γενέσεως ἡ μετὰ τὴν τελευτήν.

5. *Ibid.*, 15 : χάριεν γὰρ τὸ τοῦ Ἀρκεσιλάου. "τοῦτο" φησί "τὸ λεγόμενον κακὸν ὁ θάνατος μόνον τῶν ἄλλων τῶν νενομισμένων κακῶν παρὸν μὲν οὐδένα πώποτ' ἐλύπησεν, ἀπὸν δὲ καὶ προσδοκώμενον λυπεῖ". — La phrase qui suit est, elle aussi, très certainement reprise d'Épicure : « En fait beaucoup, à cause de leur stupidité et de leur crainte de la mort, meurent des efforts qu'ils font pour ne pas

tualisme recouvre ses droits sans partage et subvertit le raisonnement épicurien, car l'auteur de la *Consolation* cite alors deux vers d'Épicharme (sans nul doute imprégnés de pythagorisme), niant qu'il y ait aucun mal à ce que notre âme regagne l'éther au moment de la mort du corps :

> *les éléments se sont assemblés, puis ils se sont désassemblés et sont retournés là d'où ils étaient venus :*
> *la terre dans la terre, l'âme là-haut. Quel mal y a-t-il en cela ? Aucun* [1].

Si l'on en croit l'interprétation de Carcopino, c'est dans cette même rubrique qu'on devrait classer également nombre d'inscriptions, de tonalité apparemment épicurienne, qu'on retrouve sur des tombeaux datant de l'époque qu'on a dite. Dans un important article paru en 1922 dans la *Revue archéologique* [2], cet historien prenait prétexte de la découverte d'un sarcophage à Lambiridi, en Afrique du Nord, pour procéder à une étude systématique des nombreuses inscriptions funéraires datant de l'époque impériale et semblant afficher une parfaite indifférence à l'égard de la mort. Le tombeau dans lequel avait été découvert le sarcophage en question appartenait à une certaine Urbanilla et portait une formule grecque assez fréquente sur les monuments de ce type : οὐκ ἤμην, ἐγενόμην, οὐκ εἰμί, οὐ μέλει μοι [3]. A Rome, une inscription de même nature précise que la mort ne laisse aucun regret au défunt : ἤμην καὶ ἐγενόμην, οὐκ εἰμὶ καὶ οὐ λυποῦμαι [4]. — A ce οὐ λυποῦμαι correspondent, dans des inscriptions latines comparables, des tournures telles que *non mihi dolet, non desidero* ou encore *non curo* [5]. Cette dernière variante – *non curo* –, transcription exacte du grec οὐ μέλει μοι, revenait même assez souvent sous le ciseau des lapicides pour que ceux-ci se soient contentés, à la longue, de les indiquer par de simples sigles d'abréviation :

NF . F.N.S.N.C. = *N(on) f(ui), f(ui), n(on) s(um), n(on) c(uro)* [6].

mourir ». Elle s'inspire de la même source que SÉNÈQUE, *Ep.*, 24, 23 [= Us. 497] ; cf. également : LUCR., *DRN*, III, 79-82.

1. PLUTARQUE, *Consol. à Apollonios*, 15 : "συνεκρίθη" φησί "καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν ; οὐδὲ ἕν".

2. CARCOPINO (J.), "Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme africain", *Revue archéologique*, XV, 1922, 219-301.

3. *Ibid.*, p. 222 : "je n'étais pas, j'ai été, je ne suis pas, je n'en ai cure".

4. KAIBEL, *Epigrammata*, 595 (*I.G.*, XIV, 1879 = *C.I.G.*, 6265) ; reproduit par Carcopino, loc. cit., p. 229.

5. Ainsi : *Non fui, fui, memini, non sum, non curo* (*C.I.L.*, XIII, 530).

6. *C.I.L.*, V, 2893.

Or, au lieu que Cumont tenait l'*épicurisme* pour le foyer inspirateur de telles phrases stéréotypées, J. Carcopino – arguant notamment de ce que le tombeau découvert à Lambiridi représente un Asklépios guérisseur et sauveur –, soutient avec beaucoup de vraisemblance qu'on se trouve plutôt en présence de maximes inspirées par la théosophie hermétiste; car Asklépios Sôter passait, dans cette religion "parallèle", pour l'intercesseur – tantôt associé à Hermès Trismégiste, tantôt indépendant – entre les humains et la divinité unique du Père céleste[1].

Ainsi, ici encore, *la mort n'est rien pour nous,* mais pour cette seule raison... qu'on la souhaite en tant que *salut* et cessation des pénibles maux qu'on endurerait nécessairement ici-bas.

***

Tout près de nous, enfin, Schopenhauer a, lui aussi, réservé une place de choix au raisonnement d'Épicure relatif à la crainte de la mort, lorsqu'il a voulu montrer *du point de vue empirique* l'inconséquence sur laquelle repose à son sens ce sentiment; car ce philosophe croyait au caractère indestructible de notre véritable nature. D'un point de vue métaphysique, on devrait dire, selon l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*[2], qu'avant ce que le vulgaire appelle *ma* naissance «j'étais toujours moi, c'est-à-dire que tous ceux qui disaient alors *moi,* tous ceux-là étaient moi»[3]. Mais, compte non tenu de ce que la théorie kantienne de l'idéalité transcendantale du temps réduit notablement la portée des questions de ce genre, «il est en soi et pour soi absurde de tenir le non-être pour un mal»[4]. Si, d'ailleurs, l'aspect effrayant sous lequel nous apparaît la mort était véritablement dû à l'idée du non-être, «nous devrions ressentir, écrit Schopenhauer en reprenant l'argument d'Épicure, le même effroi à la pensée du temps où nous n'étions pas encore»[5]. Infinité *a parte post* où je ne serai pas, infinité *a parte ante* où je n'étais point : rien ne sépare ces deux périodes de temps que «l'interposition du songe éphémère de la vie»[6]. Et les preuves amassées en faveur de la continuation de

1. Cf. CARCOPINO (J.), "Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme africain", *Revue archéologique,* XV, 1922, 219-301, – notam. p. 248-260 et 298-301.

2. Cf. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation ; Supplément au livre quatrième,* chap. XLI : « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être-en-soi », Paris, P.U.F. (trad. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos), 11e éd. : 1984, p. 1203-1259.

3. *Ibid.*, p. 1208.

4. *Ibid.*, p. 1209.

5. *Ibid.*, p. 1207.

6. *Ibid.*, p. 1208.

l'existence après la mort se peuvent aussi bien retourner *in partem ante,* – comme font les hindouistes et les bouddhistes qui admettent l'existence *avant* la vie.

« Tout mal, en effet, comme tout bien, présuppose l'existence, et même la conscience... »[1]. « *C'est de ce point de vue qu'Épicure envisageait la mort, et il avait raison de proclamer :* Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς », écrit alors Schopenhauer qui annexe ainsi à sa doctrine propre la matière des § 124-125 de la *Lettre à Ménécée ;* « puisque, disait [Épicure], tant que nous sommes, la mort n'est pas, et quand la mort est, c'est nous qui ne sommes plus (Diog. Laërc., X, 27). La perte de ce dont on ne peut constater l'absence n'est pas un mal ; qui le nierait ? Aussi le fait de ne plus être ne peut-il pas plus nous atteindre que le fait de n'avoir pas été »[2].

***

Avant d'achever ce passage en revue de quelques-unes des occurrences les plus remarquables du : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, nous voudrions nous expliquer sur ce que nous avons laissé de côté deux possibles directions de recherche, lesquelles, pour n'être qu'obliques par rapport à notre sujet, eussent pourtant mérité peut-être qu'on les empruntât également[3].

On pourrait invoquer, en effet, de nombreux écrits *libertins* pour grossir encore ce dossier. Mais ceux-ci, trop souvent, tendent à gauchir la leçon d'Épicure en présentant celle-ci comme une incitation à *courir* aux plaisirs avant qu'il ne soit trop tard pour les prendre. Et c'est pour cette raison qu'on a préféré écarter les écrits de ce genre. Jean Dehenault (1611/1682) paraît encore faire assez fidèlement écho à la pensée des philosophes du Jardin en écrivant ces quelques vers :

*Tout meurt en nous quand nous mourons*
*La mort ne laisse rien et n'est rien elle-même*
[...]
*La mort, sans souffrir de partage*

1. Schopenhauer (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 1209. — Et Schopenhauer invoque ici, comme de juste, l'expérience familière et quotidienne du *sommeil*, qu'il tient, par conséquent, pour une *image* de la mort (*ibid.*).

2. *Ibid.*, p. 1209.

3. On signalera enfin, pour mémoire, que notre formule apparaît encore chez Justin (cf. G. Giulietti, "Morte et oltremorte", *Giornale critico della filosofia italiana,* Quart. ser., vol. VII, anno LV [LVII], 492-523) ; qu'on la trouvait dans la *Pharsale* de Lucain (III, 38-40) ; et qu'elle figure encore à l'article "Épicuréisme" de l'*Encyclopédie* de Diderot.

*Confond l'âme et le corps et leur fait même outrage* [1].

Mais l'abbé de Chaulieu (1636/1720), autre auteur libertin, agrémente à l'évidence la formule : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς d'une tension[2] et d'une déréalisation baroque du sentiment d'exister qui, en l'occurrence, ne sont pas de saison. C'est que Chaulieu s'essaye à composer trois pièces se rapportant chacune à l'une des *trois manières de penser sur la Mort,* – c'est à savoir *dans les principes du Christianisme, dans les principes du pur Déisme,* et *dans les principes d'Épicure et de Lucrèce*[3]. Or est-il que la dernière des trois pièces du triptyque évoque bien l'enseignement d'Épicure relativement à la mort :

*Nous sortons sans effort du sein de la Nature ;*
*Par le même chemin retournons sur nos pas :*
*Eh ! pourquoi s'aller faire une affreuse peinture*
*D'un mal qu'assurément on ne sent point là-bas ?*

Mais cet avis très orthodoxe est assorti, comme on a dit, d'une comparaison implicite de la vie à un songe[4] et d'un pressant appel à goûter « l'erreur des passions »[5], qu'Épicure n'aurait en aucune façon pu tenir ni reconnaître pour siens.

Peut-être, enfin, s'étonnera-t-on que l'on n'ait pas mentionné Spinoza dans cette brève étude du sillage qu'a laissé derrière elle, dans l'histoire des idées, la formule : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς. La célèbre proposition 67 du livre IV de l'*Éthique* n'affirme-t-elle pas, en effet, qu'« un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort; et [que] sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie »[6] ?

1. Cité d'après A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle,* Buchet-Chastel, Paris, 1964, p. 261.

2. Dans la *Maxime fondamentale XXX,* Épicure identifie précisément les désirs où la tension (σύντονος) est forte à des désirs vains.

3. CHAULIEU, *Œuvres,* Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. I, p. 11-26.

4. *Ibid.*, t. I, p. 22 :
*Apprends à mépriser le néant de la vie...*

5. *Ibid.*, t. I, p. 24 :
*Viens, Phylis, avec moi, viens passer la soirée ;*
*Qu'à table les Amours nous couronnent de fleurs...*

6. SPINOZA (B.), *Éthique,* IV, 67 ; trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1909, p. 552-553 : *Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat ; et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.*

Mais c'est que, tout comme sur la question de la *valeur de l'espoir*[1], Spinoza est ici bien moins proche d'Épicure qu'on ne se plaît à l'assurer d'ordinaire. « C'est une *même* étude que celle de bien vivre et de bien mourir », professait en effet le sage du Jardin[2], liant ainsi indissociablement la méditation sur la vie à la saine méditation sur la mort. « C'est injustice », pour parler comme le fait Montaigne, que « de difformer la fin de son tout »[3]. Aussi, ce qu'il s'agit d'*évacuer,* n'est-ce pas tant, selon Épicure, la préoccupation de la mort, mais bien plutôt la mort elle-même, en tant qu'idée forgée indépendamment de toute expérience, en tant que pseudo-prénotion que sont venues enfler les images terrifiantes du mythe et la religion populaire.

Au lieu que Spinoza (outre qu'en tout état de cause il ne cite jamais la formule d'Épicure) déconseille expressément pour sa part de jamais *penser à la mort,* pour Épicure, tout à l'inverse, « *cogitatio non abhorret vacuum.* Le vide participe de plein droit à l'être... En lui il y a à penser », ainsi que le note G. Gastaud. Et pour ce qui est de la mort tout comme en ce qui concerne le vide physique, on doit précisément savoir que « lorsque j'ai, du néant, compris qu'il n'était rien, j'ai pensé tout ce qu'il y avait à penser »[4]. En d'autres termes la mort, si elle n'est l'objet d'aucune *prénotion (prolepsis),* est toutefois, à l'instar du vide dont fait état l'atomistique, l'objet vide (mais qu'un sage doit apprendre à connaître comme tel) d'une certaine *appréhension de la pensée (épibolè tès dianoias).*

1. Cf. ci-dessus, Chap. I, § 5, *Plaisir et espoir du plaisir : la maîtrise relative de l'avenir,* notam. : p. 58-61.

2. *Mén.*, § 126 : ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν.

3. Montaigne (M. de), *Essais,* III, xii ; loc. cit., t. II, p. 1051.

4. Gastaud (G.), "La Vie éphémère. Commentaire du texte de la *Lettre à Ménécée* dissipant les illusions attachées à l'idée de la mort", *Cahiers philosophiques,* XXXI, 1987, 29-44.

## CONCLUSION

Ainsi, parce qu'il avait poursuivi une science qui fût délivrance et remède, le maître du Jardin avait jeté les bases d'un très robuste dogmatisme, et la méthode dite des explications multiples n'était, on l'a vu, qu'un effet dérivé de ce dogmatisme foncier. Du temps de notre course, il convient, en effet, de ne pas distraire l'essentiel par de vaines recherches au sujet de l'inessentiel. Visant, somme toute, à doter ses disciples d'une grille d'interprétation de tout ce qui peut jamais advenir, Épicure les avait invités à mémoriser ses doctrines, afin qu'ils obtinssent à titre chronique la capacité d'être heureux : être heureux, c'est-à-dire tenir à l'instant présent, ne pas demeurer sans espoir pour l'avenir et trouver agrément à la réminiscence des voluptés passées. On a vu combien était nécessaire, pour atteindre à cette sereine condition qui mérite le nom de sagesse, la distinction des désirs limités, seuls conformes à notre nature, et des vains désirs infinis. — Car c'est bien de modération des désirs – et jamais de classification des plaisirs – que nous entretient Épicure. Il est des plaisirs fugitifs, parfois suivis de grandes douleurs ; mais aucun plaisir n'est fictif : en cette thèse réside, croyons-nous, le grand *blasphème* épicurien[1].

Outre qu'ils étudient ensemble les divines paroles d'Épicure, les disciples, parce qu'ils conversent sans cesse et pratiquent la vie en commun, acquièrent sans nul doute, à la longue, une sorte d'identité substantielle, qui fait d'eux, *stricto sensu,* des *alter ego :* ainsi avons-nous cru pouvoir résoudre, à l'aide de la physique des atomes, la délicate question qui consiste à savoir comment l'amitié désintéressée

1. Ainsi peut-on arguer de l'"ambivalence" de la définition épicurienne du souverain bien, pour tenter – encore et encore – de rendre Épicure et sa doctrine *présentables.* — Cf. en ce sens, le récent travail de M. HOSSENFELDER, "Epicurus – hedonist *malgré lui*", *in : The norms of nature,* éd. par M. SCHOFIELD et G. STRIKER, Cambrige Univ. Press et Éd. de la Maison des Sc. de l'Homme, 1986 : l'auteur voudrait que l'hédonisme d'Épicure ne fût guère que résiduel, qu'il ne constituât, somme toute, qu'un précipité presque maladroit de deux facteurs concomitants et finalement antagoniques : une tendance à l' "ascèse" (résultant censément du refus de choisir comme fondement pour l'éthique un bien inatteignable) et une canonique sensualiste (qui aurait conduit Épicure à considérer plaisir et douleur comme des "valeurs absolues").

peut bien couronner un système tout entier fondé sur l'utilité. De l'incivisme épicurien – qui est comme l'envers de la vie paisible et communautaire que mènent les sages, à l'écart de la foule – nous avons, enfin, tâché de dessiner les nuances : Épicure n'est point un rebelle; mais la part de provocation (explicite ou larvée) que recèle son matérialisme hédoniste, ainsi que l'extrême impuissance à laquelle il réduit les dieux des cités, rendent sa doctrine odieuse aux prêtres et suspecte aux gens bien-pensants.

***

Car Épicure a bel et bien proposé, voici plus de deux mille trois cents ans, une éthique *matérialiste* qu'il prétendait asseoir sur la sereine contemplation du spectacle de la nature. Certes, il logeait l'intelligence... dans la poitrine; il a supposé faussement l'existence d'un haut et d'un bas absolus dans l'univers immense[1]; et l'idée selon laquelle la matière aurait disposé d'une infinité de temps pour opérer par tâtonnements successifs (selon la méthode des essais et des erreurs) avant de parvenir aux formes d'organisation complexes que sont la vie et la pensée, demande sans doute à être aujourd'hui partiellement révisée[2]. Il demeure, en tout état de cause, qu'en tâchant de rendre compte du sensible, Épicure a su dessiner quelques-uns des linéaments de la conception matérialiste de l'être : principe de la constitution atomique de la matière, laquelle est conçue par lui comme étant animée d'un perpétuel mouvement; principe de la sélection naturelle des espèces animales[3]; principe de la matérialité de l'âme et de son indéfectible unité avec l'agrégat qu'elle anime.

En tout ceci, le sage du Jardin, quoi qu'il en ait pu dire lui-même, fait figure de disciple de Démocrite. Mais Épicure, peut-être parce qu'il vécut en une époque qui ressemble par tant d'aspects à la nôtre, nous enseigne, plus résolument que l'Abdéritain, à nous défier de ce que Pablo Neruda appelait "la philosophie creuse et sans squelette"[4], – celle qui se paie de mots et de prêches et de vent...

Niant qu'après la mort l'âme puisse aucunement subsister, il a divulgué dans le siècle la bonne nouvelle d'une existence libérée des

1. Cf. notam. : *Hér.*, § 60.

2. L'accélération constante des *cadences* dans l'évolution des espèces animales s'accorderait mal, en effet, avec un modèle explicatif faisant la part un peu trop belle au simple *hasard* des collisions inter-atomiques

3. Cf. Us. 370 (= LACTANCE, *Divin. Instit.*, III, 17, 16) et LUCR., *DRN*, V, 837-877.

4. NERUDA (P.), *J'avoue que j'ai vécu*, Paris, Gallimard, 1975, p. 425.

craintes relatives à l'au-delà, d'une sagesse conforme à notre condition, – laquelle, pour n'être pas simplement animale, n'en est pas moins naturelle et charnelle[1] : le plus grand des Pères de l'Église lui donnera acte sur ce point de sa cohérence imparable[2]. En accordant une large place à la liberté et à la responsabilité humaines, sans lesquelles « toute admonestation et tout blâme disparaissent »[3], en dotant probablement les atomes eux-mêmes d'une capacité de déclinaison spontanée et tout à fait imprévisible[4], il a, par surcroît, préservé son éthique du reproche d'inachèvement qu'on a pu adresser parfois à celle de son devancier, Démocrite[5].

C'est bien plutôt en se bornant à croire que les hommes ont sottement adjugé leur âme aux vanités proposées par la vie sociale et que cette complaisance est la cause unique de leurs maux, que l'éthique d'Épicure nous paraît révéler ce qu'il faut bien appeler sa faiblesse. C'est son intellectualisme foncier qui procure au lecteur né après les Lumières, et après Marx, et après Freud, l'impression que cet art de vivre enseigne bel et bien aux hommes ce qu'ils devraient être, mais qu'il ne rend pas assez compte de ce que, d'ordinaire, ils sont. — Bien plus que son maître Épicure, Lucrèce mettra en garde le dédicataire de son œuvre contre les récits effrayants des devins[6]. Sans jamais formuler, loin s'en faut, l'idée qu'il existe une occulte conspiration qui marie le sceptre avec l'encensoir, l'auteur du *De rerum natura*

1. Cf. sur ce point le travail de J. BRUNSCHWIG, "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism", *in : The norms of nature*, éd. par M. SCHOFIELD et G. STRIKER, Cambrige Univ. Press et Éd. de la Maison des Sc. de l'Homme, 1986 : l'auteur montre comment l'argumentation épicurienne invitant à observer les tendances manifestées par l'enfant dès le berceau, quoiqu'elle ne soit point nécessaire pour fonder l'affection comme critère, contribue à authentifier la certitude subjective qui fait du sage un hédoniste.

2. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VI, XVI, 26 : « Et dans mon cœur j'aurais donné la palme à Épicure, si je n'avais cru qu'après la mort subsiste la vie de l'âme avec la sanction de nos actes *(nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et tractatus meritorum)*, ce qu'Épicure n'a pas voulu croire ».

3. DIOGÈNE D'ŒNOANDA, frag. 32 Chilton, col. 2-3.

4. Une étude systématique de ce *clinamen*, dont Épicure lui-même ne dit rien, figurera dans l'ouvrage que nous consacrerons à l'analyse du poème lucrétien (cf. ci-dessus, p. 7, notre *Avertissement* au lecteur).

5. Cf. MESIANO (F.), *La Morale materialistica di Democrito di Abdera*, Florence, Le Monnier, 1951, p. 136, qui parle à ce propos d'*un'etica incompiuta* chez Démocrite.

6. LUCR., *DRN*, I, 102-103 : « Toi-même quelque jour peut-être, vaincu par les récits effrayants des poètes sacrés *(terriloquis victus dictis)*, tu chercheras à te séparer de nous ».

dénoncera très violemment les crimes de la religion officielle[1] et, partant, l'*imposture* des devins : il laissera indéniablement, ce faisant, la porte un peu plus entr'ouverte à une théorie de la manipulation des consciences, voire même au repérage d'états de fausse conscience, d'illusion et d'aliénation[2].

Nous verrons donc, dans un autre travail, comment, à la vue des plus exaltés de ses contemporains, Lucrèce éprouva, semble-t-il, un sentiment quelque peu analogue à celui que suscitent en nous les dévôts occidentaux de Krishna, qui miment à son de trompe une antique sagesse indienne dont nous ne croyons pas un mot[3]. Nous montrerons comment, en un autre temps de débâcle, il put, grâce aux « paroles d'or »[4] d'Épicure, tâcher de goûter à la paix de l'âme malgré la folie des factieux, et au véritable plaisir malgré le néant éternel. Nous suivrons ainsi les pas d'un Romain qui, avant d'autres et mieux qu'eux tous, entreprit de "naturaliser" la philosophie d'Épicure, – la seule philosophie, disait Mme de Staël, qui fût « vraiment originaire de la Grèce »[5].

1. Cf. en partic., Lucr., *DRN*, 80-101 (récit du sacrifice d'Iphigénie).

2. Nous pourrions invoquer en ce sens la célèbre satire des illusions de l'amour (notam. : *DRN*, IV, 1160-1170), ainsi que nombre d'expressions disséminées dans la critique de la crainte de la mort qui clôt, comme on sait, le chant III du *De rerum natura* : la voix de l'insensé « sonne faux » (*ibid.*, III, 873), écrit Lucrèce ; un « aiguillon secret » gît en celui qui tremble (*ibid.*, III, 874) ; « à son insu » (*ibid.*, III, 878 : *inscius ipse*), il forge un être de fiction, un double pleurant son corps mort que démembrent les oiseaux et les fauves.

3. Lucr., *DRN*, II, 618-620 : « Les tambours tendus tonnent sous le choc des paumes, les cymbales concaves bruissent leur chant rauque et le rythme phrygien de la flûte jette le délire dans les cœurs » (= description de la procession frénétique des dévôts de Cybèle).

4. Cf. *Ibid.*, III, 12.

5. Staël (Mme de), *De l'Allemagne*, III, 5 ; *in : Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, t. II, p. 178.

## BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie se borne à rappeler les références de quelques livres ou articles particulièrement utiles à l'étude approfondie de l'éthique d'Épicure. Sa relative minceur tient à ce que nous avons délibérément choisi de ne point amputer à l'excès le texte de l'ouvrage qu'on vient de lire. Un travail bibliographique comportant près de 1 500 titres sera publié en annexe à notre étude du poème de Lucrèce [à paraître chez Vrin, fin 1990].

### I. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

#### *Épicure*


ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere,* Turin, Einaudi, 1960; 2e éd. revue : 1973.

BAILEY (C.), *Epicurus. The extant remains,* Oxford, Clarendon Press, 1926.

CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes,* Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977; rééd. : P.U.F., 1987.

DIANO (C.), *Epicuri ethica,* Florence, 1946.

USENER (H.), *Epicurea,* Leipzig, 1887 [réimpr. Rome 1963; Stuttgart, Teubner, 1966].


#### *Lucrèce*


ERNOUT (A.), *Lucrèce. De la nature* (texte et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1966.


#### *Autres épicuriens*


CHILTON (C. W.), *Diogenes Œnoandensis. Fragmenta,* Teubner, 1967; trad. anglaise de ces fragments : Oxford Univ. Press, 1971.

CRÖNERT (W.), *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906 (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, IV).

DE LACY (Ph. H. et E. A.), *Philodemus. On Methods of Inference, A Study in Ancient Empirism,* Philadelphie, Philological Monographs Publ. by the American Philol. Assoc., 1941.

KÖRTE (A.), "Metrodori epicurei fragmenta", *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie, Supplementband,* 17, 1890, p. 529-570.

KROHN (K.), *Der Epikureer Hermarchos,* Diss. Berlin, 1921.

WILKE (C.), *Polystrati* Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *(= Du mépris irrationnel [des opinions populaires]),* Leipzig, 1905 [cf. également la récente éd. italienne de cet ouvrage, due à G. INDELLI : Naples, Bibliopolis, 1978].

En outre, les *Cronache Ercolanesi* [= *Bollettino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi*, G. Macchiaroli ed.] poursuivent, sous la responsabilité de M. GIGANTE, l'édition de ce qui subsiste de l'œuvre principale d'Épicure – le Περὶ φύσεως – et d'autres textes épicuriens.

## II. AUTEURS ANCIENS


ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (trad.J. Tricot), Paris, Vrin, 1959 ; rééd. : 1977.

ARISTOTE, *La Métaphysique* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1964 ; nvelle éd. 1974.

ARRIEN, *Histoire d'Alexandre. L'Anabase d'Alexandre le Grand* et *L'Inde* (trad. P. Savinel), Paris, Éd. de Minuit, 1984.

CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux* (*[= De finibus]* éd. et trad. J. Martha), Paris, Les Belles Lettres, 1928 ; rééd. : 1967.

CICÉRON, *Tusculanes* (éd. et trad. J. Humbert), Paris, Les Belles Lettres, 1931 ; rééd. : 1970.

CICÉRON, *De la nature des dieux* (éd. et trad. Ch. Appuhn), Paris, Garnier, 1935.

CICÉRON, *Du Destin* (éd. et trad. A. Yon), Paris, Les Belles Lettres, 1933 ; rééd. : 1950.

CICÉRON, *Premières Académiques* (trad. Ch. Appuhn), Paris, Garnier, 1937.

DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales* (trad. M. Solovine), Paris, Alcan, 1928 [texte grec *in :* DIELS (H.) et KRANZ (W.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, réimpr. Dublin, 1968].

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, livre XVII (éd. et trad. P. Goukowsky), Paris, Les Belles Lettres, 1976.

DIOGÈNE LAËRCE, *Lives of eminent philosophers* (éd. et trad. angl. R. Hicks), Londres-Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1925 ; réimpr. : 1965.

PLATON, *Œuvres complètes* (trad. L. Robin et J. Moreau), Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 1950.

PLUTARQUE, 1. *Contre l'épicurien Colotès [= Adversus Colotem] ;* 2. *Que l'on ne saurait vivre joyeusement selon la doctrine d'Épicure [= Contra Epicuri beatitudinem] ;* 3. Si ce mot, Cache ta vie, est bien dit *[= De occulte vivendo], in :* 3e éd. des *Œuvres morales* de Plutarque (trad. J. Amyot), Michel de Vascosun, 1575. — Le texte grec de ces opuscules peut être aisément consulté dans l'éd. anglaise des *Moralia* (t. XIV ; éd. et trad. B. Einarson et Ph. De Lacy), Londres, Loeb Classical Library, 1986].

PORPHYRE, *Lettre à Marcella* (éd. et trad. É. Des Places), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

PORPHYRE, *De l'abstinence* (éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon), Paris, Les Belles Lettres, 1977-1979.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* (éd. F. Préchac et trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, 1945-1964.

SÉNÈQUE, *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie* (éd. et trad. A. Bourgery), Paris, Les Belles Lettres, 1923 ; rééd. : 1980.

SÉNÈQUE, *De la Providence. De la Constance du sage. De la Tranquillité de l'âme. De l'Oisiveté* (éd. et trad. R. Waltz), Paris, Les Belles Lettres, 6e tirage : 1970.

SEXTUS EMPIRICUS, *Works* (éd. et trad. angl. R. G. Bury), Londres-Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1935-1949.

## III. ÉTUDES ET COMMENTAIRES

*Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris, 5-10 avril 1968)*, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

ARRIGHETTI (G.), "Épicure et son école", *in : Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), vol. I, p. 752-772.

ATANASSIÉVITCH (X.), *L'Atomisme d'Épicure*, Paris, P.U.F., s. d.

BABUT (D.), *La Religion des philosophes grecs*, Paris, P.U.F., 1974.

BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

— *Titi Lucreti Cari* De Rerum natura *libri sex*, Oxford, Clarendon Press, 1947.

BIGNONE (E.), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1936 ; rééd. : 1973.

BLOCH (O.-R.), "État présent des recherches sur l'épicurisme grec", *in : Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 93-138.

— *Le Matérialisme*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1985.

BOLLACK (J.), *La Pensée du plaisir*. Épicure : textes moraux, commentaires, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

BOYANCÉ (P.), *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, P.U.F. (Les Grands Penseurs), 1963.

— *Lucrèce*, Paris, P.U.F. (Philosophes), 1964.

— *Épicure*, Paris, P.U.F. (Philosophes), 1969.

BROCHARD (V.), "La théorie du plaisir d'après Épicure" [1912], *in : Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1966, p. 252-293.

BRUN (J.), *L'Épicurisme*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1959.

BRUNSCHWIG (J.), Article "Épicure", *in : Dictionnaire des philosophes*, publ. sous la dir. de D. Huisman, Paris, P.U.F., 1984, t. I, p. 866-873.

— Article "Lucrèce", *ibid.*, t. II, p. 1641-1648.

— "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism", *in : The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Maison des Sc. de l'Homme et Cambridge Univ. Press, 1986.

CONCHE (M.), *Lucrèce et l'expérience*, Paris, Seghers (Philosophes de tous les temps), 1967 ; rééd. : Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1981.

— "Épicure et l'analyse quantique de la réalité", *Actes du Colloque international franco-soviétique : Raison et culture (26-29 avril 1978)*, Lille, Presses Universitaires, 1980, p. 63-77.

DE LACY (Ph.), "Limit and variation in the epicurean philosophy", *Phoenix*, 1969, XXIII, n° 1, p. 104-113 (résumé fr. *in : Actes Budé*, p. 172-175).

DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, Univers. of Minnesota Press, 1954 ; rééd. Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1973.

DIANO (C.), *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974.

— "Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Études philosophiques*, 1967, n° 2, p. 180.

ERNOUT (A.) et ROBIN (L.), *Lucrèce*. De rerum natura. *Commentaire exégétique et critique*, Paris, Les Belles Lettres, 1925 ; 2^e éd. : 1962.

FALLOT (J.), "L'Utilité et le plaisir pur dans la philosophie d'Épicure", *in : Contributi* di A. CORSANO *et alii*, Istit. di Storia della Filos. di Bari, Trani, Vecchi e C. ed., 1955.

FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus,* Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1967.

FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* Paris, P.U.F. (Mythes et Religions), 1946 ; rééd. : 1968.

FURLEY (D. J.), *Two studies in greek atomists,* Princeton, University Press, 1967.

GARCIA GUAL (C.) et ACOSTA MENDEZ (E.), *Etica de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria,* Barcelone, Barral (Rescate textual), 1974.

GIGANTE (M.), *Ricerche filodemee,* Naples, Macchiaroli (Parola del Passato, VI), 1969 ; rééd. augm. : 1983.

GIUSSANI (C.), *Studi lucreziani,* Turin, Loescher, 1896.

— *T. Lucreti Cari* De rerum natura *libri sex,* Turin, Loescher, 1896-1898.

GOLDSCHMIDT (V.), *La Doctrine d'Épicure et le droit,* Paris, Vrin (Bibl. d'Histoire de la philosophie), 1977.

GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,* Paris, 1878.

KENNEY (E. J.), *Lucretius,* Oxford, Clarendon Press, 1977.

— *Lucretius.* De rerum natura, *Book III* (éd. et comm.), Cambridge, Cambridge Univ. Press (Cambr. Greek and Latin Class.), 1971.

KLEVE (K.), Gnosis theon. *Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Psychologie. Ausgangspunkt der Studie, Cicero,* De natura deorum, I, Oslo, Universitetsforl., *Symbolae Osloenses* Suppl. XIX, 1963.

LANGE (F. A.), *Histoire du matérialisme* (trad. Pommerol) ; Paris, Reinwald, 1877.

LEMKE (D.), *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion,* Munich, Verlag C. H. Beck (Zetemata), 1973.

MANUWALD (A.), *Die Prolepsislehre Epikurs,* Bonn, Rudolf Habelt, 1972.

MARX (K.), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* [= *Dissertation*], trad. J. Ponnier ; Bordeaux, Ducros, 1970.

MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960.

MITSIS (P. T.), *Epicurus' ethical theory,* Diss. Ithaca, New York, Cornell Univ., 1982.

NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité. Démocrite. Épicure. Lucrèce,* Paris, Éd. Sociales Internationales, 1938 ; rééd. : 1965.

PESCE (D.), *Saggio su Epicuro,* Bari, Laterza, 1974.

RIST (J. M.), *Epicurus. An introduction,* Cambridge, Univ. Press, 1972.

RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école,* Paris, Gallimard (Idées), 1975.

SALEM (J.), *Épicure. Lettres,* Paris, Nathan (Les Intégrales de Philo), 1982.

SCHMID (W.), Article "Epikurus", *in : Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart, 1962, t. 5, col. 681-819.

— "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", *Rheinisches Museum,* XCIV, 1951, p. 97-156.

SCHRIJVERS (P. H.), Horror ac divina voluptas. *Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce,* Amsterdam, Hakkert, 1970.

STEHLE (E. M.), *The Unity of physics and ethics in Lucretius,* Diss. Univ. of Cincinnati, 1971.

## INDEX DES NOMS


Académiciens : 102, 153, 157, 172, 173, 222.
Achille : 66.
Acosta : 128.
Adam : 226.
Aétius : 86, 202.
Albert : 50.
Alceste : 148.
Alcibiade : 147.
Alexandre Le Grand : 65-70, 73, 134, 135-139, 146, 149, 152, 155, 159, 187.
Alfonsi : 181.
Al-Idrisi : 65.
Allah : 65.
Alvarado : 209.
Amerio : 55-56, 58, 163, 178, 184, 192, 199, 201.
Ammon : 66.
Amyot : 43, 45, 148, 166, 170, 178, 205, 234.
Anacréon : 52.
Anaxagore : 93, 131, 168.
Anaxarque : 151.
Anaximandre : 197.
Anaximène : 194.
Andréadès : 151.
Antigone : 69, 137.
Antigone Gonatas : 137, 143, 151.
Antipater : 136, 137, 142.
Antiphon : 155.
Antisthène : 12, 146, 152, 217.
Apelle : 194.
Aphrodite : 79, 156, 202.
Apollon : 170, 202, 203.
Apollonios : 222.
Appuhn : 106, 189, 226, 234.
Apulée : 181.
Arcésilas : 171, 172, 222.
Archytas De Tarente : 97.
Aristippe : 24, 56-58, 62, 122, 156.
Ariston De Chio : 194.
Aristophane : 181.
Aristote : 11, 17, 22-24, 27, 42, 45, 62, 94, 117, 120, 121, 123, 131, 136, 153-157, 159, 186, 187, 195, 200, 234.
Aristoxène : 24.
Arrien : 67, 69, 138, 139, 187, 234.
Arrighetti : 25, 34, 42, 56, 57, 72, 79, 104, 111, 151, 160, 164, 165, 171, 178, 179, 188, 192, 197, 200, 201, 208, 233, 235.
Arsinoé : 187.
Asklépios : 224.
Asmous : 183.
Atanassievitch : 13-14, 235.
Athéna : 202.
Athénée : 79, 102, 123, 156.
Attikos : 179.
Aulu-Gelle : 23, 155.
Axiochos : 217-221.
Axiothéa : 157.

Babut : 178, 201, 235.
Badian : 139.
Bailey : 10, 26, 32, 38, 57, 61-62, 70, 76, 77, 90, 92, 103, 105, 108-110, 141, 148, 154, 155, 159, 163, 164, 166, 174, 191, 192, 208, 233, 235.
Baillot : 102, 132.
Balzac : 82.
Barigazzi : 98.
Baudelaire : 119.
Bayle : 207, 208.
Bazin-Foucher : 66.
Beloch : 136.
Benoist-Méchin : 67, 134.
Bensel : 14.
Bergson : 118.
Berrettoni : 185.
Bignone : 56, 94, 116, 123, 124, 140, 141, 149, 208, 235.

Bloch : 7, 65, 112, 128, 129, 133, 167, 169, 182, 185, 176, 235.
Bollack : 59, 117, 169, 190, 235.
Bory : 180, 181.
Bouffartigue : 13, 234.
Bourgery : 37, 234.
Boyancé : 18, 32, 176, 179, 183, 235.
Bréhier : 16, 41, 190.
Brescia : 140, 166.
Brochard : 119-123, 130, 235.
Brotteaux : 213.
Brown : 168.
Brun : 33, 235.
Brunschvig : 33.
Brunschwig : 7, 10, 154, 231, 235.
Buchheit : 70.
Burdeau : 224.
Burian : 75.
Burnouf : 67.
Bury : 234.
Byron : 48.

Calliclès : 71, 118.
Callisthène : 187.
Camille : 148.
Carcopino : 223, 224.
Cassandre : 69, 137.
Caujolle-Zaslawsky : 57.
Cérès : 172.
Chaldéens : 21.
Chambry : 38, 181.
Chambry : 181.
Chamfort : 63, 172.
Charmide : 135.
Charron : 217.
Châtillon : 172.
Chaulieu : 226.
Chevalier : 222.
Chilton : 18, 130, 158, 171, 178, 231, 233.
Chrémonide : 142.
Chrysippe : 12, 24, 171.
Cicéron : 9, 12, 14, 18, 19, 21-24, 26, 31, 36, 41, 43-45, 47-52, 54, 55, 57-63, 71-74, 80, 81, 83, 88, 101-109, 117-119, 122-124, 129, 131, 143-146, 152-155, 159-162, 164, 167, 168, 171, 173-175, 184, 186, 188-195, 197-203, 211, 212, 215, 219, 234.
Clark : 38.
Clarke : 141.
Cléanthe : 24.
Clément d'Alexandrie : 11, 56, 60, 102, 117.
Cléomène III : 151.
Clinias : 217.
Clisthène : 219.
Cocteau : 130.
Cogniot : 29, 186.
Colotès : 13, 43, 150, 169, 170-172, 234.
Conche : 7, 14, 23, 30, 38, 45, 51, 53, 56, 61, 77, 78, 93, 105, 109-111, 116, 153, 155, 168, 185, 205, 209, 233, 235.
Cotta : 21, 88, 117, 118, 171, 188, 191, 194.
Courtès : 87.
Cratès : 147, 152.
Critias : 135.
Crönert : 150, 233.
Cuoq : 65.
Cumont : 224.
Cybèle : 232.
Cyniques : 12, 55, 73, 75, 107, 146, 147, 149, 152, 154, 204.
Cyrénaïques : 44, 57, 58, 117, 122, 169, 171.
Cyrus : 66.

Damis : 181.
Dante : 48.
Daraki : 146.
Darius : 66, 72, 138.
Defradas : 143.
Dehenault : 225.
De Lacy (E.) : 27, 233.
De Lacy (Ph.) : 27, 83, 87, 89, 90, 233-235.
Delbos : 120.
Deleuze : 128.
Délius Éphesius : 146.
Démélata : 156.
Démétrios Poliorcète : 69, 137, 142, 149, 150, 187.
Démétrios De Phalère : 136, 137, 149.
Démocrite : 11, 13, 14, 21-23, 32, 53, 60, 72, 86, 129, 130, 146, 169, 180, 230, 231, 234, 236.
Démosthène : 134, 139.
Demylus : 146.

Denys Le Thrace : 24.
Deprun : 7, 204, 214.
Descartes : 176.
Des Coutures : 210.
Des Places : 14, 71, 234.
De Witt : 9, 41, 78, 107, 146, 152-154, 190, 201, 235.
Diagoras De Mélos : 191.
Diano : 56, 78, 111, 122-127, 149, 201, 202, 213, 233, 235.
Diderot : 225.
Diels : 11, 53, 72, 86, 155, 164, 180, 182, 183, 186, 201, 234.
Dès : 20.
Diodore De Sicile : 66, 67, 69, 70, 138, 234.
Diogène Laërce : 9, 14, 16, 21-24, 27, 32, 33, 41-45, 54, 56, 57, 61, 62, 71-75, 79, 95, 105, 108-111, 117, 120, 122, 124, 127, 129, 141, 145-147, 149-156, 158-160, 167, 168, 174, 177, 204, 225, 234.
Diogène De Sinope : 12, 23, 27, 73, 74, 146, 149, 152, 205.
Diogène D'Œnoanda : 18, 130, 158, 171, 231, 233.
Dionysos : 66.
Dracon : 219.
Dorandi : 151, 152.
Droysen : 67, 134, 136, 140.
Drypétis : 138.
Du Deffand : 210.
Dumont : 195.
Dumortier : 143.
Dynnik : 209, 210.

Edelstein : 12.
Ehrenberg : 66.
Einarson : 234.
Ennius : 89.
Épaminondas : 135, 146.
Épicharme : 223.
Épictète : 16, 37, 153, 159.
Épicure : 7, 9, 10, 13-20, 21-28, 29-36, 38-40, 42-47, 49-53, 55-62, 70-81, 83-87, 91-94, 96-98, 101-124, 126, 127, 129-131, 133-136, 140-150-152, 154-158, 160-168, 171, 173-179, 181-185, 187-191, 193, 196, 197, 199-213, 216, 217, 220, 222, 224-227, 229-236.
Épicuriens : 22, 108, 146, 161.
Érinyes : 203.
Érotion : 156.
Ernout : 209, 233, 235.
Eschine : 66, 140.
Eschyle : 55, 68.
Escoubas : 114.
Eumène De Cardia : 69.
Euripide : 134, 219.
Eusèbe : 21.
Évelpidès : 181.

Fallot : 55, 73, 141, 235.
Farrington : 110, 134, 142, 147, 150, 179, 235.
Festugière : 22, 56, 67, 119, 134, 139, 140, 141, 149, 150, 153, 157, 158, 176-178, 182, 186, 188, 190, 196, 235.
Feuerbach : 212, 213.
Feydeau : 122.
Finley : 137.
Flacelière : 69, 156, 157.
Forestier : 22.
Forshner : 111.
Foucher : 66.
Fraisse : 78, 158.
France : 213.
Frassinetti : 193.
Freud : 231.
Freymuth : 192, 201.
Furley : 171, 236.

Gabaude : 123.
Galien : 12.
Garcia Gual : 159, 236.
Gassendi : 176, 177.
Gastaud : 205, 227.
Gauthier : 154.
Gemelli : 166.
Genaille : 174.
Gernet : 155.
Giancotti : 158.
Gigante : 19, 21, 98, 151, 211, 234, 236.
Gigon : 167, 210.
Giuffrida : 176.
Giulietti : 225.
Giussani : 163, 199, 236.
Goar : 15.
Gôbryas : 221.
Gœthe : 173.

GOLDSCHMIDT : 144, 236.
GOMPERZ : 171, 177, 183, 190.
GOTTSCHALK : 15.
GOUKOWSKY : 66, 234.
Grâces : 201, 203.
GRIGNAN : 206.
GRILLI : 176.
GRIMAL : 175.
GUYAU : 50, 51, 56-58, 60, 62, 74, 75, 95, 104, 105, 118, 119, 157, 160, 162, 179, 236.

HAMELIN : 33, 167, 208.
HANI : 222.
HARMATTA : 111.
HÉDÉIA : 156.
HÉDIA : 148.
HEGEL : 142, 210.
HEIDEGGER : 207.
HÉLIODORE : 141.
HÉPHESTION : 138.
HÉRA : 203.
HÉRACLITE : 129, 169.
HÉRAKLÈS : 66 (cf. HERCULE).
HERCULE : 66, 217.
HERMARQUE : 13, 90, 171.
HERMÈS TRISMÉGISTE : 224.
HÉRODOTE (disciple d'Epicure) : 39, 40, 108, 150.
HÉRODOTE (historien) : 68.
HERPYLLIS : 156.
HICKS : 234.
HIERONYMUS : 47.
HIPPARCHIA : 147.
HIPPOCRATE : 15.
HIPPOLYTE : 183.
HOBBES : 162, 163.
HOMÈRE : 196.
HORACE : 51, 52.
HOSSENFELDER : 229.
HUISMAN : 10, 235.
HUIZINGA : 67.
HUMBERT : 9, 234.

IDOMÉNÉE : 45, 150.
IMMISCH : 221.
INDELLI : 21, 90.
INGALLS : 42.
IPHIGÉNIE : 232.
ISKANDER : 65 (cf. ALEXANDRE LE GRAND).
ISNARDI-PARENTE : 29, 32, 129.
IZOULET : 151.

JAEGER : 11.
JEFFREYS : 107.
JENSEN : 157, 171.
JUPITER : 172.
JUSTIN : 225.

KAIBEL : 223.
KENNEY : 10, 114, 236.
KESSIDIS : 147.
KHAYYAM : 53, 58.
KLEVE : 79, 171, 192, 197, 201, 236.
KÖRTE : 63, 116, 233.
KOYRÉ : 29.
KRÄMER : 94.
KRANZ : 11, 86, 155, 180, 234.
KRISHNA : 232.
KROHN : 171, 233.
KROKIEWICZ : 201, 202.

LA BOÉTIE : 186, 187, 215.
LACHELIER : 198, 199.
LACTANCE : 21, 155, 165, 184, 230.
LA GRANGE : 209.
LA HUPPE : cf. TÉRÉE DE THRACE.
LAÏS : 156.
LAKS : 42.
LALANDE : 115.
LAMBIN : 198.
LAMIA : 149.
LANGE : 175, 176, 236.
LANZA : 206.
LAVIGNE : 209.
LE GLAY : 180.
LEMBO : 42.
LEMKE : 185, 194, 197, 201, 203, 236.
LÉONTÉE : 150, 156.
LÉONTION : 148, 149, 154, 156, 157.
LÉOSTHENE : 136, 142.
LÉVÊQUE : 187.
LONGO AURICCHIO : 14, 170.
LONGUEMARE : 213.
LUCAIN : 225.
LUCIEN : 181.
LUCILIUS : 145.
LÜCK : 28.
LUCRÈCE : 7, 9, 10, 15, 17-20, 27, 29-31, 33, 35-37, 42, 50, 52, 55, 63, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 81, 82, 85-88, 89-98, 101, 102, 106, 107,

110-113, 116, 118, 129-131, 144, 166, 168, 169, 178, 183-185, 188, 193, 195, 196, 198, 207-210, 212, 215, 216, 218-220, 223, 226, 230-233, 235, 236.
Lycurgue : 145, 171.
Lysias : 217.
Lysimaque : 69, 137, 149-151.
Lysippe : 80.

Mahomet : 65.
Malherbe : 190.
Mammarion : 156.
Manuwald : 173, 236.
Marc-Aurèle : 37, 52.
Maritain : 35.
Marrou : 23, 25.
Martha : 44, 50, 128, 234.
Martianus Capella : 24.
Marx (K.) : 21, 22, 28, 31, 140, 194, 231, 236.
Maupassant : 22.
Mazzantini : 164, 165.
Mégariques : 170, 172.
Mélissos : 146.
Memmius : 9, 19, 31, 219.
Ménandre : 68, 136, 148.
Ménécée : 17, 38, 205.
Merlan : 113, 120, 125, 131, 197, 201-203, 236.
Mesiano : 231.
Métrodore : 9, 41, 63, 116, 142, 145, 148, 150, 156, 162, 167, 171, 233.
Michel-Ange : 80.
Miltiade : 146.
Minos : 221.
Mithrès : 150.
Mitsis : 236.
Moires : 203.
Molière : 148.
Mondolfo : 112.
Montaigne : 48, 110, 118, 204-206, 213-217, 227.
Moreau : 114, 188, 234.
Mossé : 137, 146.
Motto : 38.
Müller : 75, 129, 130, 174.
Murray : 150.
Muses : 203.
Myron : 80.
Mys : 154.

Nausiphane : 14, 21.
Néoclès : 149, 150.
Neptune : 172.
Neruda : 230.
Nicanor : 187.
Nietzsche : 50.
Nikidion : 156.
Nizan : 31, 136, 152, 168, 236.
Noblot : 234.
Numénius : 133.

Ochos : 138.
Oliva : 75.
Olivieri : 18, 43.
Olympias : 66.
Olympiodore : 125.
Olympiodoros : 142.
Origène : 24.
Oshima : 88.
Ovide : 142.

Papaioannou : 142.
Paratore : 176.
Parménide : 146.
Parménion : 66.
Parysatis : 138.
Pascal : 37.
Patillon : 234.
Pausanias : 135.
Pease : 193.
Pépin : 37.
Perdiccas : 69, 149.
Périclès : 134.
Périctionè : 135.
Pesce : 102, 103, 108, 114, 129, 210, 236.
Petrovski : 209.
Pfligersdorffer : 200.
Phalaris : 62.
Phèdre : 217.
Phénarète : 217.
Phidias : 80, 134.
Philippe II De Macédoine : 66, 134, 135, 187.
Philippson : 192, 193, 201.
Philodème : 18-21, 27, 42, 43, 87, 89, 152, 164, 169, 171, 177-180, 182, 183, 186, 187, 188, 190, 199-202, 211.
Philon : 24.
Phocion : 146.
Phylis : 226.

Pigeaud : 10, 11.
Pisthétairos : 181.
Platon : 11, 20, 22-24, 27, 29, 38, 47, 60, 62, 68, 71, 74, 76, 79, 94, 114, 118, 134, 135, 146, 147, 150, 173, 174, 186, 193, 195, 208, 215, 217, 221, 222, 234.
Platoniciens : cf. Académiciens.
Plaute : 163.
Plutarque : 10, 11, 13, 16, 33, 43-49, 54, 58, 69, 70, 72, 79, 97, 107, 116, 123, 124, 128, 136, 138, 142-148, 152, 163, 166, 170-173, 175, 177, 178, 185, 186, 206, 222, 223, 234.
Pokrovskaja : 181, 210.
Polémon : 62.
Polyclète : 80.
Polyène : 24, 150.
Polystrate : 13, 90, 91, 233.
Pommerol : 176, 236.
Pomeroy : 154.
Pongerville : 209.
Ponnier : 21, 236.
Poperen : 141.
Porphyre : 13-15, 20, 53, 61, 71, 73, 82, 234.
Poséidon : 203.
Posidonius : 12.
Povarkov : 175.
Praxitèle : 80.
Préchac : 234.
Prodicos : 218, 220, 221.
Protagoras : 191.
Pseukestès : 138.
Ptolémée (C.) : 65.
Ptolémée Le Lagide (= Ptolémée Ier Sôter) : 68, 69, 137, 187.
Ptolémée II Philadelphe : 142, 187.
Puliga : 56.
Pyrrhon : 32, 111, 155, 213, 214.
Pythagore : 21.
Pythias : 156.
Pythoclès : 16, 34, 36, 40, 150.

Quinte-Curce : 139, 187.
Quintilien : 24.

Rabbow : 16.
Radet : 66.
Ravaisson : 118.
Renaut : 131.
Rhadamante : 221.
Richard : 52.
Riley : 170.
Rist : 25, 125, 161, 165, 201-203, 236.
Robespierre : 141.
Robin : 104, 113, 140, 195, 208, 217, 234, 235.
Rodis-Lewis : 33, 76, 77, 79, 123, 127, 158, 200, 236.
Ronsard : 52, 220.
Roos : 225.
Rose : 157.
Rousseau : 98.
Roxane : 138.

Sabbah : 15.
Šakhnovic : 112.
Šakir-Zade : 175.
Saint Ambroise : 180.
Saint Augustin : 231.
Salem : 236.
Santayana : 209.
Sartre : 32, 154.
Savary : 65.
Savinel : 69, 234.
Sbordone : 18, 19.
Schmid : 56, 112, 176, 178, 180, 182, 197, 236.
Schofield : 229, 231.
Schopenhauer : 224, 225.
Schrijvers : 16, 236.
Scopas : 80.
Scott : 199.
Sedley : 41, 104.
Segal : 15.
Séleucos : 69, 137.
Sénèque : 10, 12, 13, 16, 28, 37, 38, 51, 54, 62, 72, 73, 77, 78, 82, 95, 97, 103, 123, 142, 145, 148, 205, 211, 223, 234.
Sévère : 96.
Sévigné : 206.
Sextus Empiricus : 21, 22, 27, 35, 79, 110, 111, 121, 206, 234.
Snyder : 157.
Sobolevski : 209.
Socrate : 20, 74, 114, 134, 146, 147, 152, 153, 169, 170, 171, 194, 217-222.
Solon : 45, 145, 146, 171.

Solovine : 40, 53, 54, 72, 105, 208, 211, 234.
Sophistes : 170, 174.
Speusippe : 62.
Sphairos Du Borysthène : 151.
Spinoza : 106, 172, 226, 227.
Stateira : 138.
Staël : 232.
Stehle : 84, 236.
Stilpon : 170-172.
Stobée : 51, 72, 98.
Stoïciens : 12, 13, 37, 141, 153, 155, 173.
Stork : 210.
Strabon : 156.
Striker : 229, 231.
Sully-Prudhomme : 196.

Tacite : 67.
Tarn : 139.
Tepedino Guerra : 14.
Térée De Thrace : 181.
Thémista : 150, 154, 156.
Thémistocle : 48, 146, 148.
Théodore De Cyrène : 191.
Théophraste : 24, 131, 154, 177.
Thucydide : 207.
Tielsch : 129.
Timoclès : 181.
Timocrate : 157, 167.
Timon : 111.
Torquatus : 14, 19, 22, 26, 36, 44, 49, 50, 52, 53, 74, 101-104, 106, 107, 116, 122, 124, 143, 154, 162, 173.
Toussaint : 53.
Tricot : 11, 17, 42.
Tuilier : 151.

Urbanilla : 223.
Usener : 9, 10, 11, 14, 15, 20, 23, 27, 28, 33, 35, 45, 47, 49, 51, 53-55, 58-61, 62, 71, 73, 77, 79, 81-83, 92, 95, 97, 98, 102, 108, 111, 116, 121, 123-125, 129, 130, 142, 143, 145, 151, 155, 159, 160, 163, 165, 168, 177-180, 183, 184, 187, 190, 202, 206, 211, 223, 230, 233.

Van Der Waerdt : 104.
Vannier : 135.
Varron : 23, 24.
Vasari : 80.
Velleius : 31, 88, 117, 186, 189-191, 194, 197, 198.
Vénus : 106, 113, 194.
Vicol : 185, 193.
Villey : 48, 110, 205, 214-216.
Virieux-Reymond : 198.
Virgile : 49, 89.
Voelke : 20.
Vogliano : 158.
Voltaire : 210.

Waltz : 234.
Wehrli : 11.
Wilke : 13, 169, 233.
William : 178.
Wiltshire : 42.
Wordsworth : 147.

Xénocrate : 62, 94, 194.
Xénophane : 195.
Xerxès : 148.

Yeats : 195.
Yon : 234.

Zeller : 176, 163.
Zénon D'Élée : 146.
Zénon De Sidon : 18, 171, 182.
Zénon De Cittium : 24, 151, 152, 171, 194.
Zeus : 58, 72, 182, 201-203.
Zeus Ammon : 67.

# INDEX DES MATIÈRES


Abstention politique : 140-149, 218 ; difficulté à cerner les sympathies ou antipathies politiques d'Épicure, 149-152.
Affection : l'- règle immédiatement la conduite, 107-108 ; l'- est critère de vérité, 20, 105, 108-111.
Ambition : faute d'activité, ceux qu'anime l'- seraient encore plus troublés, 143.
Ame : l'- est matérielle, 17.
Ami : l'- comme somatophylaque, 159 ; l'- comme *alter ego,* 17, 163-167, 229.
Amitié : 54 (n. 6), 59, 78, 98, 133-167 ; l'-, principe de philanthropie universelle ?, 157-159 ; - et utilité, 159-167 ; l' - chez les dieux, 164 ; - entre les sages et les dieux, 178-179.
Amour : 113 (n. 1), 156, 157 ; le désir de l'- comme désir naturel mais non nécessaire, 79 ; "sublimation" de l'*éros,* 79 ; il faut s'estimer heureux si les plaisirs de l'- ne nous nuisent pas, 79.
Animal : 20, 106, 107, 110, 119, 163 ; l'- est, selon Torquatus, miroir de la nature, 129.
*Antanaplérosis* [remplissage compensatoire] : 75 ; - des dieux (= *suppeditatio*), 63, 198, 202.
Anticipation : cf. Prénotion.
Aponie : 115, 122.
Apothéose : - des chefs, 186-188 ; - d'Épicure, 9.
Appréhension immédiate de la pensée *(phantastikè épibolè tès dianoias)* : 109, 110, 227 ; *épibolè*-appréhension et *épibolè*-projection, 109 (n. 5).
Art : 79-81, 86 (n. 1).
Art de vivre : la philosophie comme -, 21, 31.
Ascétisme : l'épicurisme n'est pas un -, 94-96, 111, 113-115.
Ataraxie : 59, 75-77, 102, 115, 117, 131 ; le mot - existe chez Pyrrhon et chez Démocrite, 32 (n. 4) ; - des dieux, 117, 118, 182-185.
Athéisme : 175, 191.
Atome : 85, 128 (n. 2) ; tout agir et tout pâtir est un transfert d'-s, 17 ; les éléments du bien-vivre, -s de la morale, 16, 40 ; les -s qui composent les dieux sont d'une subtilité que rien n'approche ici-bas, 193.
Autarcie : 97, 144.
Autodidacte : Épicure se targuait d'être un -, 21.

Banquets : 158, 180.
Bête : cf. Animal.
Bonheur : le -, condition irréversible du sage, 61-63.

Calcul des plaisirs et des peines : Cf. Métriopathie.
*Carpe diem* : épicurisme et - anacréontique, 52-54.
Catastématique (plaisir) : 57, 122-127.
Cathartique : 14 et *passim.*
Cinétique : 122-127, 186 (n. 2).
Cité : décadence de la - grecque au temps d'Épicure, 133-137.
Certitude : la -, condition du bonheur, 59 (n. 3) ; - des raisonnements sur les genres de vie, 33-34.
*Clinamen* : Voir *Déclinaison.*
Confiance : l'amitié, fondement de notre - en un secours éventuel, 159, 160 ; la connaissance des phénomènes célestes nous procure une ferme -, 59-60.
Constance : - des lois naturelles, 90 ; la doctrine épicurienne des limites

garantit la - des caractères spécifiques, 87, 88, 90.
Contrat : le - réciproque que, selon une doctrine hétérodoxe, suppose l'amitié, 163-164 ; - supposé dans la religion populaire entre les dieux et les mortels, 180-182.
Courtisane : 156-157.
Crainte : 126, 143 (n. 4) ; - de la mort, 69, 82, 110 ; - du châtiment, 112 (n. 4), 182, 207.
Culte : - voué à Épicure par ses disciples, 9-10 ; voué aux dieux par Épicure, 177-180.
Cyniques : 74 (n. 2), 75 (n. 3) ; échos de l'enseignement des - chez Épicure, 152.

Déclinaison : 98, 106 (n. 4), 140, 197, 231 ; l'angle de la - atomique est infime mais non pas infinitésimal, 89, 90, 93.
Délai *(méllesmos)* : le - comme divertissement, 23, 37, 38, 55, 89.
Démocratie : 134, 136, 150, 151, 219 (n. 6).
Désir : 61 ; classification des -, 75-83, 114, 125 ; exemples de -s infinis, 22 ("dromomanie" de Démocrite), 67 (*pothos* d'Alexandre) ; le - d'immortalité, prototype de tous les autres désirs vains, 69 (n. 2), 82, 206 ; le - comme réplétion d'un manque fini d'atomes, 70-71, 74, 86 ; - de philosopher et - de pratiquer l'amitié sont des -s naturels et nécessaires, 78-79 ; -s vains, 68, 77 ; la passion de l'amour, fruit d'un - illimité, 79.
Dieu : 109, 117, 158 ; Épicure adoré comme un -, 9-10 ; les -x n'ont, à notre égard, aucune intention charitable, 181-182 ; universalité de la croyance aux -x, 190-192 ; la forme humaine des -x, 88, 189, 193-195 ; causes physiques et causes spirituelles de l'immortalité des -x, 63, 200-204 ; y a-t-il deux catégories de -x ?, 200-204 ; l'amitié chez les -x, 164 ; les -x, modèles nécessaires du bonheur, 185-186.
Divertissement : 37.
Dogmatisme : 31, 32, 58 (n. 4).
Douleur : 62, 92, 110, 131, 215 ; le sage est heureux même s'il doit endurer la -, 61-63 ; dès qu'ils sont nés, les êtres vivants détestent la -, 106 ; la - comme mouvement violent, 124 ; la mort est néant de -, 205.
Droit : - de la nature, 98.

Éloges : - d'Épicure chez Lucrèce, 9 (n. 2), 70 (n. 3).
Enfant : 106, 119, 231 (n. 1) ; l'insensé n'est jamais qu'un -, 52, 218.
Épilepsie : 15.
Épicurolâtrie : 9, 19, 43.
*Épilogismos* : 104 (n. 4).
Espoir : 55, 58-60, 159-161, 227 ; l'-, effet légitime du bonheur, 60.
Esprit : 70-71, 106 (n. 4), 193.
Évidence : 108-111, 190-191.

Fatalisme : 60 (n. 6), 195-196.
Fin : - de la nature, 129.
Frugalité : 72, 127.

Gloire : 19 (n. 6), 82, 143, 144.
Gratitude : - du sage envers ce qui est advenu, 50-52.

Hédonisme : - et méthode des explications multiples, 30 ; - et utilitarisme, 178-179, 182.
Hellénistique : 52, 67, 80.
Hippocrate : relations entre le poème de Lucrèce et la tradition hippocratique, 15.
*Hybris* : 53, 136 (n. 2).

Imitation : - des dieux, 176 (n. 4), 179.
Impiété : 188.
Impolitique : caractère - de l'amitié, 140-152 ; caractère - de la religion d'Épicure, 180-188.

Indolence : le souverain bien ne se réduit pas à l'-, 121.
Injustice : l'- dépose dans l'âme l'angoisse du châtiment, 101, 111 (n. 1) ; l'- comme "mauvaise affaire", 104 (n. 1).
Intellectualisme : 113, 126-127, 231.
Intériorité : Épicure loge le bonheur dans l'-, 22 ; intériorisation de la moralité dans l'éthique d'Épicure, 112.

Intermondes : 31 (n. 3), 183, 197, 198.
Isonomie : 200.

Jugement : le - anté-prédicatif de la nature en nous, 106, 107.
Justice : 103 ; la - n'est pas à rechercher pour elle-même, 101, 102, 188.

Langage : 128, 168, 172-174, 184 (n. 4).
Liberté : 97, 106, 155 (n. 5), 196, 231 ; -, nécessité et hasard, 60-61 ; marge de - à l'intérieur des limites que la nature a fixées, 89-90 ; - politique, 140. — Voir *Déclinaison.*
Limite : - de la grandeur des plaisirs, 91 (cf. *Plaisir*) ; limitation des désirs, 72-74.
Loi : 107 ; -s naturelles, 87 ; les épicuriens affectent de mépriser les grands législateurs, 145-146.

Malade : non-sage considéré comme -, 12, 15.
Maniérisme : l'art contemporain d'Épicure est un art maniériste, tendant vers le baroque, 80.
Mantique : 55 (n. 6).
Matérialisme : 167, 176, 230.
Mathématiques : 29.
*Maximum* : il existe un - de la douleur, 92.
Médecine : analogie de la philosophie et de la -, 9-21, 105 (n. 1) ; l'éducateur épicurien comparé à un habile médecin, 21 (n. 2).
Méditation : la - considérée comme une assimilation, 15-17.
Mémoire : 39-44.
Méthode : - des explications multiples, 27-31 ; détermination du champ d'application de cette -, 27-28, 33-34 ; - de non-infirmation, 27, 85.
Métriopathie : 58, 62, 103-105, 114, 115.
*Minimum* : - dans l'atome *(minima pars)*, 93 ; le - dans l'atome est comme le module de la réalité physique, 85, 86, 94 (n. 2) ; - de pente angulaire *(clinamen)*, 93 ; - "chronométrique", 93, 94 ; - du plaisir, 94, 95.
Monarchie : 144, 151.
Mort : 56, 102, 110, 117, 118, 160, 167 (n. 8) ; la crainte de la -, racine unique des désirs vains, 69 (n. 2), 82 ; la - n'est rien pour nous, 59, 204-227 ; le passé, miroir de notre avenir posthume, 219, 222.
Mouvement : les atomes sont éternellement en -, 128 (n. 2) ; plaisir en - : cf. *Cinétique.*
Mythe : ; le - eschatologique de l'*Axiochos*, 221-222.

Nature : 75, 126, 129, 132 ; la - rend les choses nécessaires faciles à se procurer, 74 ; caractère borné du plaisir selon la -, 70-71 ; fin de la -, 129 ; la - nous porte au plaisir dès l'enfance, 105 ; écouter ce que crie la -, 106-108 ; la - a tracé en nous la notion commune du dieu, 190-191.
Nécessité : 60.
Négatif : termes -s dans la langue d'Épicure, 119.
Non-infirmation : 27, 85.
Nominalisme : 170, 209.

*Oïkouménè* : unification relative de l'-due à la conquête d'Alexandre, 138-140.
Opinion : 107.

*Paideia* : Épicure rejette la -, 38 ; il invitait les gens incultes à pratiquer la philosophie, 154, 155.
*Parrhesia* [liberté de parole] : 18, 19.
Passé : le - est comme un miroir de l'avenir, 219, 222.
Peste : 15.
Philosophie : la - est une activité *(énergeia)*, 121 (n. 2) ; la tâche de la - consiste à rappeler les fondements véritables de la nature humaine, 130.
*Phronésis* [sagesse pratique, prudence] : 103 (n. 1), 104, 113, 131 (n. 2), 159, 205.
Physique : de la -, tout se tire, 26 ; la - est en vue de l'éthique, 25-31.
Plaisir : 193 ; notre but unique et permanent est l'obtention du -, 44, 113 (n. 3) ; - et utilité, 58 ; - et espoir du -, 58-61 ; unité foncière du -, 113 (n. 2) ; *maximum* du -, 42, 70, 92, 104, 116, 117, 186 ;

limite inférieure du -, 94, 95 ; tout ce que nous faisons, nous l'accomplissons en vue du -, 101 ; le - nous est connaturel, 105 ; tout - est un bien, 103, 113, 229 ; le - suprême se réduit-il à l'absence de douleur ?, 116-122 ; ambiguïté du mot "-" selon Cicéron, 167-168 ; - cinétique et - catastématique, 122-127 ; le - n'est jamais mélangé de douleur, 116 (n. 2) ; le - est la réplétion d'un manque, 74-75, 91, 128 ; le -, état naturel de l'homme, 50, 56, 62, 129-132 ; -s des débauchés, 94, 115, 143.

*Poikilmata* [diversifications du plaisir] : 91, 96 (n. 5), 124, 127 ; l'ingratitude de l'âme rend le vivant avide à l'infini de variété dans les genres de vie, 127 (n. 3).

Politique : abstention - des épicuriens, 140-152, 218. — Cf. *Abstention politique*.

Prénotion *(prolepsis)* : 81, 107-110, 128, 172, 173 (n. 3), 184, 185, 190-195, 206 ; la - est-elle bien d'origine sensible ?, 190 (n. 7) ; il n'y a pas de - de la mort, 227.

*Prosdoxazomenon* [= ce qui est ajouté par l'opinion] : 20, 70, 191.

Prudence : cf. *Phronésis*.

Purge : la philosophie comme - du cœur, 20.

Purification : Voir *Cathartique*.

Regret : - des biens de cette vie, 220.

Religion : la - sacralise le politique, 186, 231, 232. — Cf. *Théologie*.

Remède : quadruple -, 18 (en partic. : n. 4), 41, 211 (n. 5).

Réminiscence affective : 44-52 ; la - suppose que certains plaisirs ne résident pas dans le corps, 45, 60 ; le dogme de la - suppose la disponibilité du souvenir plaisant, 47-50 ; et suppose aussi que le souvenir du plaisir est encore un plaisir, 48, 50-52.

Réplétion : 74 (n. 8), 75, 125, 128.

Richesse : 19 (n. 6), 72 ; - selon la nature, 72-74, 143, 144.

Rire : 167, 174 ; fonction cathartique du -, 19 ; - et polémique philosophique, 168-172 ; - épicurien et critique du langage, 168, 172-174 ; le - comme admonestation jubilatoire visant à redresser le disciple, 168 (n. 4).

Sacrifice : 182.

Sagesse : ; la - immunise les mortels contre le malheur, 61-63 ; la conquête d'Alexandre présentée comme anti-sagesse, 67-70 ; la - ne serait pas à rechercher si elle ne procurait pas le plaisir, 14 (n. 3), 102.

Salut : 153, 165.

Santé : 13 ; salut de l'âme et - des organes corporels, 120.

Scepticisme : épicurisme et -, 33-34.

Science : Épicure et la -, 27-31.

Sécurité : 98, 143, 144, 159, 164, 177 ; assurance spéculative et -, 33 (n. 3) ; piété épicurienne et -, 175-180 ; la - la plus pure naît de la vie tranquille à l'écart de la foule, 141.

Sensation : 105 (n. 7), 107, 219 ; la - est critère de la vérité, 108-110 ; toute - conforme à notre nature est accompagnée de plaisir, 131 (n. 2) ; la mort est privation de -, 92, 205, 219-220.

Sexualité : 79, 95, 113.

Simulacre : 96, 173 ; -s des dieux, 109 (n. 5), 179, 188-192, 198-204.

Sociabilité : il n'y a pas de - naturelle du genre humain, 78, 159, 162, 163, 165.

*Suppediatio* : cf. *Antanaplérosis*.

Système : l'épicurisme comme -, 32.

Technique : défiance d'Épicure à l'égard des -s d'investigation de la nature, 29.

Temps : 89, 105, 121 (n. 6) ; nécessité de dépasser dans l'éthique la discontinuité du - physique, 56-57 ; savoir tenir au - présent, 52-56.

Tension : 37, 52-53, 126, 225, 226.

Théologie : paradoxe d'une - matérialiste, 175 ; en l'occurrence, Épicure n'avance pas masqué, 176.

*Tupoi* [schémas] : nécessité de mémoriser les - universellement valables, 42.

Universalisme : 152-155.

Urgence de la philosophie : 23, 36-38, 145, 154.

Utilité : 13, 58, 73.
Utilitarisme : 105, 179, 208.

Variation : 87, 89-91, 124.

Vertu : la - n'est pas une fin en soi, 103 ; elle est la "monnaie" qui permet qu'on s'octroie le plaisir, 102 ; la - n'est pas identique au plaisir, 102-103.

Vide : 61, 193 (n. 2), 206 ; - physique et vacuité des opinions vaines, 127-132.

*Wasserfallgötter* ["dieux-cascades"] : théorie des -, 198-200. — Voir *Dieu* et *Théologie*.

Yoga : 79 (n. 3).

## TABLE DES MATIÈRES


AVERTISSEMENT ..... 7

INTRODUCTION ..... 9

I. PHILOSOPHIE ET MÉDECINE ..... 9

1. Épicure sauveur, Épicure médecin ..... 9

2. Caractère traditionnel de la comparaison entre philosophie et médecine ..... 10

3. L'épicurisme comme psychiatrie ..... 15

*La méditation comme assimilation. – La direction de conscience comme diététique spirituelle. – Philosophie et psychiatrie.*

II. BONHEUR, SAGESSE ET CERTITUDES ..... 21

1. L'éducation libérale : une perte de temps ..... 21

2. Une physique en vue de l'éthique ..... 25

*La physique comme médication. – Posologie des études théoriques : la méthode des explications multiples.*

3. Bonheur et convictions inébranlables : le dogmatisme épicurien ..... 31


Chapitre premier

### LE TEMPS DU PLAISIR


1. Une éthique d'extrême urgence ..... 35

2. La nécessaire mémorisation des principes ..... 39

*Nécessité des exercices de mémoire d'après les trois lettres d'Épicure. – Plus que des ouvrages d'initiation, les* épitomés *constituent des*

*sommaires du savoir. – La mémorisation des « schémas universellement valables ». – Mémorisation ou psittacisme ?*

3. La réminiscence affective ..... 44

*Présentation de ce dogme. – Les principales objections qu'on lui a opposées. – Réponse à ces objections : science de l'oubli et gratitude du sage envers ce qui est advenu.*

4. Comment tenir au temps présent ..... 52

*Épicure ou Anacréon ? – La dilatation de l'instant. – Pour une hygiène chronique de l'âme. – Instant parfait et temporalité.*

5. La sagesse comme disposition irréversible.
Le bonheur comme état permanent ..... 56

*Discontinuité du temps et continuité de la vie éthique. – Présence du futur dans l'actuel : le plaisir, c'est l'utile. – Plaisir et espoir du plaisir : la maîtrise relative de l'avenir. – Être inaccessible au malheur. – Philosopher quoi qu'il advienne.*

## Chapitre II
## LES LIMITES DU DÉSIR

1. Alexandre ou le traité du vain combat ..... 65

*Caractère prodigieux prêté à l'expédition d'Alexandre. – La conquête comme anti-sagesse. – Parce qu'elle est illimitée, la passion est toujours frustrée.*

2. Désir, nature, plaisir ..... 70

*Caractère borné du plaisir selon la nature. – Modération des désirs et pauvreté joyeuse. – Le plaisir comme réplétion d'un manque. – La classification des désirs.*

3. Fondements physiques de la théorie des limites
dans la pensée épicurienne ..... 83

*La limite comme cardinal d'un ensemble fini. – La limite comme borne d'un champ de variation. – La limite comme maximum. – La limite comme minimum. – La limite comme frontière.*

Chapitre III

## LE PLAISIR COMME FONDEMENT

1. Plaisir, vertu, sagesse pratique ..... 101

*Le plaisir, récompense de la vertu. – Le calcul des plaisirs et des peines.*

2. Plaisir, douleur et sensation ..... 105

*Le plaisir, principe et fin de la vie heureuse. – Écouter ce que crie la nature. – L'affection comme critère de la vérité. – Une morale sans obligation ni sanction. – Ascétisme ou philosophie du plaisir ?*

3. Plaisir et absence de douleur ..... 115

*Plaisir ou condition du cadavre ?*

4. Plaisir cinétique et plaisir catastématique ..... 122

*L'analyse de Carlo Diano.*

5. Le plaisir, le vide et le plein ..... 127

*L'être et le non-être. – Le plaisir comme état naturel.*

Chapitre IV

## ÉTHIQUE, POLITIQUE, AMITIÉ

Introduction :

Déclin de la cité et promiscuité des cultures ..... 133

*Abaissement d'Athènes : la fin de la cité-Etat. L'unification relative de l'*oïkouménè.

1. Caractère impolitique de l'amitié ..... 140

*Cache ta vie : l'abstention politique. – Mépris de la gloire, des richesses, des honneurs. – Épicure en son temps.*

2. Caractère cosmopolitique de l'amitié ..... 152

*La seconde descendance de Socrate : universalité de l'aptitude à vivre heureux. – La présence de femmes au Jardin. – L'amitié, principe de philanthropie ?*

3. Amitié et utilité ..... 159

*L'égoïsme, l'amitié et l'utile. – L'ami comme un autre moi-même.*

4. Incivisme dans la république des lettres : le rire épicurien ..... 167

*Une philosophie scandaleuse. – Rire et polémique en philosophie. – Rire épicurien et critique du langage.*

Chapitre V

## LE BONHEUR, LES DIEUX, LA MORT

1. La piété épicurienne ..... 175

*Caractère paradoxal d'une théologie matérialiste : Épicure avance-t-il masqué ? – La prière comme élévation.*

2. Dieux du sage et dieux de la foule : une religion impolitique ... 180

*Contrat fantasmatique et rites obsessionnels dans la religion populaire. – L'ataraxie des dieux. – Les dieux, modèles nécessaires du bonheur. – Religion civique, apothéose des chefs et caractère impolitique de la théologie d'Épicure.*

3. La connaissance des dieux et la nature des dieux ..... 188

*La notion commune du dieu. – Corporéité des dieux d'Épicure ; qu'ils ont pour forme celle de l'homme. – Contre la religion astrale. – Causes physiques et causes spirituelles de l'immortalité des dieux. – Précisions sur les causes physiques de l'éternité des dieux. – Y a-t-il deux catégories de dieux selon les épicuriens ?*

4. La mort n'est rien pour nous : histoire d'une cellule idéelle ..... 204

*La mort n'est rien pour nous, car la crainte de la mort est une crainte sans objet (Épicure). – La mort n'est rien pour nous... à force d'y penser toujours. – La mort n'est rien pour nous... parce qu'on la souhaite.*

**CONCLUSION** ..... 229

**BIBLIOGRAPHIE** ..... 233

**INDEX DES NOMS** ..... 237

**INDEX DES MATIÈRES** ..... 245

**TABLE DES MATIÈRES** ..... 251

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 17 NOVEMBRE 1989
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 415-89

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE GATINEAU

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE GATINEAU

N'APPARTIENT PLUS
À LA BIBLIOTHÈQUE
MUNICIPALE DE GATINEAU

CAD 187 E64s
Salem, Jean
Tel un Dieu parmi les homm
00107-9325 02-0007742

25 MARS 1991
28 AOUT 1991
12 SEP. 1991
10 OCT. ...

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE GATINEAU

TEL UN DIEU PARMI LES HOMMES...

Ainsi Épicure décrit-il le bienheureux état qu'il promet à Ménécée, son disciple. Et qu'il promet aussi à tous ceux qui auront pris le soin de s'adonner, en temps utile, à l'étude de la vraie doctrine. Car la vie, d'ordinaire, périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé.

Selon le sage du Jardin, seules des certitudes irrécusables, touchant à la constitution physique du tout, peuvent nous délivrer de la crainte au sujet de la mort et des dieux. Seule la science du mouvement éternel des atomes errant dans le vide infini peut annihiler la douleur de l'âme et laisser advenir en nous la souveraine félicité, la joie de vivre dont témoignent les enfants et les bêtes, le divin plaisir qui constitue la trame de notre être.

*Jean SALEM, agrégé et docteur ès lettres, est maître de conférences à l'Université de Paris I.*

BIBLIOTHEQUE DE GATINEAU
3 5000 00107 932 5

ISBN 2-7116-1002-0

195 F